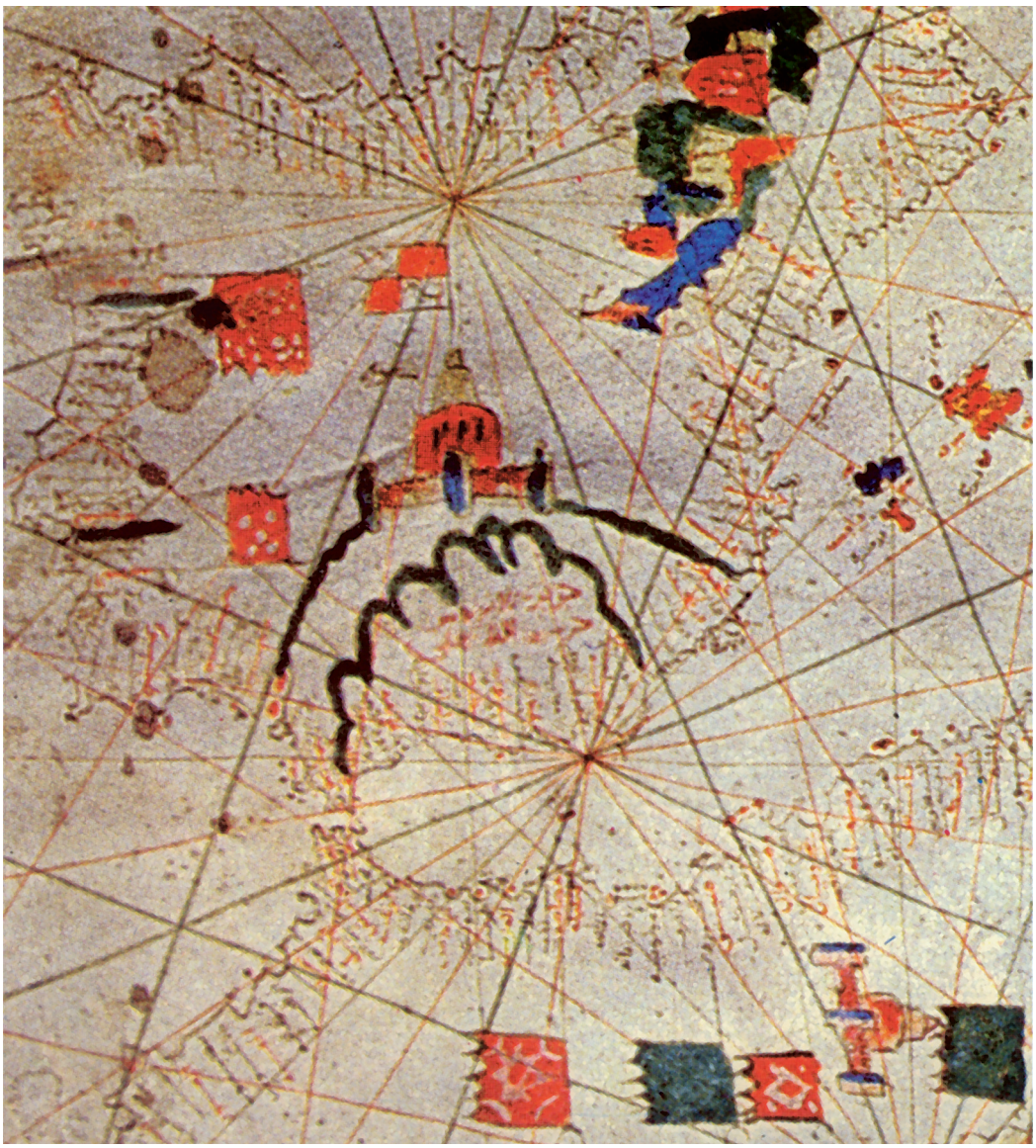
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos



Núm. 21, Teruel-Alicante, 2014-2016

Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 21

Teruel - Alicante, 2014-2016

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
Luis F. Bernabé Pons, Universidad de Alicante

Secretario
Isaac Donoso Jiménez, Universidad de Alicante

Coordinadora
María Teresa Fonte Escriche, Centro de Estudios Mudéjares

Consejo de redacción
Houssem Eddine Chachia, Université de Sfax, Túnez
William Childers, City University of New York, USA
María Elena Díez Jorge, Universidad de Granada
Ana Echevarría Arsuaga, UNED, Madrid
Youssef El Alaoui, Université de Rouen, Francia
Borja Franco Llopis, UNED, Madrid
Pedro Luis Hernando Sebastián, Universidad de Zaragoza
Manuel Lomas Cortés, Universitat de València
Nuria Martínez de Castilla Muñoz, École Pratique des Hautes Études, Paris, Francia
Francisco Javier Moreno Díaz del Campo, Universidad de Castilla-La Mancha
Olatz Villanueva Zubizarreta, Universidad de Valladolid

Editores
Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por la Diputación Provincial de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel y el Gobierno de Aragón

Correspondencia e intercambios
Sharq Al-Andalus
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas
Universidad de Alicante. Apdo. 99, 03080 Alicante (España)

Suscripciones y pedidos
Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
Apdo. 77, 44080 Teruel (España)
ieturolenses@dpteruel.es http://www.centrodeestudiosmudejares.org

Composición e impresión
INO Reproducciones, S.A.
Pol. Malpica, calle E, 32-39 (INBISA II, nave 35) 50016 Zaragoza

Depósito Legal
TE-146-2018

ISSN
0213-3482

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

CONSEJO CIENTÍFICO

MARÍA ISABEL ÁLVARO ZAMORA, Universidad de Zaragoza
RAFAEL BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Universidad de Valencia
CHAKIB BENAFRI, Université d'Alger 2 (Argelia)
HOSSAIN BOUZINEB, Université Mohammed V, Rabat (Marruecos)
MARÍA JOSÉ CERVERA FRAS, Universidad de Zaragoza
JOSÉ HINOJOSA MONTALVO, Universidad de Alicante
STEVEN HUTCHINSON, University of Wisconsin-Madison (USA)
SETH KIMMEL, Columbia University (USA)
JOSÉ MANUEL LATORRE CIRIA, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Teruel
PEDRO J. LAVADO PARADINAS, Conservador de Museos
MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS, Universidade de Évora (Portugal)
RAFAEL LÓPEZ GUZMÁN, Universidad de Granada
JEAN-PIERRE MOLÉNAT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, CNRS (Francia)
GERMÁN NAVARRO ESPINACH, Universidad de Zaragoza
ANTONIO PÉREZ SÁNCHEZ, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel
MANUEL RUZAFA GARCÍA, Universidad de Valencia
ELISEO SERRANO MARTÍN, Universidad de Zaragoza
SERAFÍN DE TAPIA SÁNCHEZ, Escuela Universitaria de Educación y Turismo de Ávila
BERNARD VINCENT, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia)

Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos está indizada en las bases de datos Dialnet, Rebiun, ISOC-CSIC, Index Islamicus, Linguistic Bibliography (Brill), Periodicals Index Online (PIO), Ulrichs, ProQuest y WorldCat, y en los sistemas de evaluación CIRC, DICE, Latindex, MIAR y RESH.

Bases de datos y directorios

- Dialnet
- Emerging Sources Citation Index (ESCI)
- Francis
- Index Islamicus
- Index to the Study of Religions Online
- ISOC-CSIC
- Linguistic Bibliography
- Linguistics & Language Behavior Abstracts (LLBA)
- Modern Language Association Database (MLA)
- Periodicals Index Online (PIO)
- REDIB. Red Iberoamerica de Innovación y Conocimiento Científico
- Repertorio de Medievalismo Hispánico
- Ulrich´s Periodicals Directory

Sistemas de evaluación

- ANEP-FECYT
- CARHUS PLUS
- CIRC
- DICE
- ERIH PLUS
- LATINDEX
- MIAR
- RESH

INTRODUCCIÓN

Sharq Al-Andalus inició su andadura en 1984 con el título *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes e Islámicos* como revista dedicada al estudio del mundo árabe y del mundo islámico publicada por el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. En su número 10-11 (1993-1994) el consejo de redacción tomó la decisión de especializar los temas de la revista en el mundo mudéjar y morisco, adoptando el título *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* y vinculándose en coedición con el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel.

Sharq Al-Andalus centra su interés en las comunidades islámicas postandalusíes de la península ibérica, desde su aparición en el siglo XI hasta sus descendientes, dentro y fuera de España, posteriores a su expulsión. Igualmente dentro del objetivo temático de la revista se encuentran las imágenes sobre el islam y los musulmanes dentro de ese periodo cronológico. De naturaleza interdisciplinar, la revista acepta trabajos sobre estos temas realizados desde cualquier óptica académica, siempre que estén desarrollados de manera científica. *Sharq Al-Andalus* acepta trabajos de investigación inéditos, que no se encuentren pendientes de publicación en otras revistas, presentados en castellano, inglés y francés. Justificadamente y según el criterio del consejo de redacción, se podrá considerar de forma excepcional aquellos presentados en otros idiomas.

SOBRE LA CONTINUIDAD DE UNIDADES DE ORGANIZACIÓN ISLÁMICA EN LA MANCHA EN LA BAJA EDAD MEDIA: EL CASO DE MORATALAZ (CIUDAD REAL)

*Clara Almagro Vidal**
*Luis Rafael Villegas Díaz***

Presentación

Cuando en 2007 se solicitó una Ayuda para la Investigación al Centro de Estudios Mudéjares, que nos fue concedida, nuestro objetivo era indagar la posible continuidad de unidades de organización islámica en La Mancha bajo dominio cristiano: si existía, hasta qué punto se había producido y dónde y de qué modo podían manifestarse. La microtoponimia y determinados destellos, aunque vagos, contenidos en la documentación llevaban a sospechar una permanencia de población islámica en el territorio, aunque fuese residual[1]. Para verificar si esa hipótesis era correcta se tomó como foco de análisis el caso de Moratalaz, espacio hoy despoblado dentro del término municipal de Manzanares (Ciudad Real).

---

* CIDEHUS-Universidade de Évora.
La redacción de este artículo se realizó mientras la autora disfrutaba de una beca postdoctoral con base en el Kulturwissenschaftliches Kolleg de la Universidad de Constanza. Fue finalizado al amparo de una beca postdoctoral financiada por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia del Gobierno de la República de Portugal con referencia SFRH/BPD/116912/2016, con base en CIDEHUS-Universidad de Évora y en el ámbito de: UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702), FCT/Portugal, COMPETE, FEDER, Portugal2020.

** Universidad de Granada.

1. C. Almagro Vidal y L. R. Villegas Díaz, "Sobre persistencias de población mudéjar en el Campo de Calatrava: algunas noticias", en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina, *VII Congreso Internacional de Estudios de Frontera: Islam y cristiandad. S.XII-XVI*, Jaén, Diputación de Jaén, 2009, pp. 37-55; C. Almagro Vidal, "De nuevo sobre la pervivencia mudéjar en el Campo de Calatrava: el sector sudoccidental", en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (coords.), *VIII Estudios de Frontera: mujeres y fronteras*, Jaén, Diputación de Jaén, 2011, pp. 1-12.

Se trata de un espacio que se extiende entre las poblaciones de Manzanares y de Daimiel, en el cuadrante nororiental del territorio conocido como Campo de Calatrava. A finales de la Edad Media quedó como un despoblado, siendo asignando su espacio a una comunidad de pastos de las villas que lo rodeaban: Almagro, Moral de Calatrava, Daimiel y Manzanares. Esta comunidad de uso se hallaba ya establecida hacia mediados del siglo XV[2].

Los indicios permiten suponer que la extensión originaria de Moratalaz incluía el actual término municipal de Manzanares, o incluso podría extenderse más hacia el norte. Aunque sus dimensiones se vieron reducidas tras la conquista castellana, y su carácter alterado a lo largo del tiempo, este distrito conservó su identidad como como unidad de organización espacial en el proceso de reorganización espacial que experimentó este área en los siglos XIII y XIV, incluso después de su despoblamiento definitivo. Conviene preguntarse las razones de ello.

La elección de este caso de estudio vino determinada por su topónimo de clara raíz andalusí. Este hecho, así como algunas noticias encontradas con anterioridad, parecían indicar que el origen de este espacio y de su configuración hay que buscarlo con anterioridad a la conquista cristiana. Dada la escasez de noticias que tenemos sobre la organización y poblamiento de estos territorios en época islámica, estos indicios daban al tema gran relevancia.

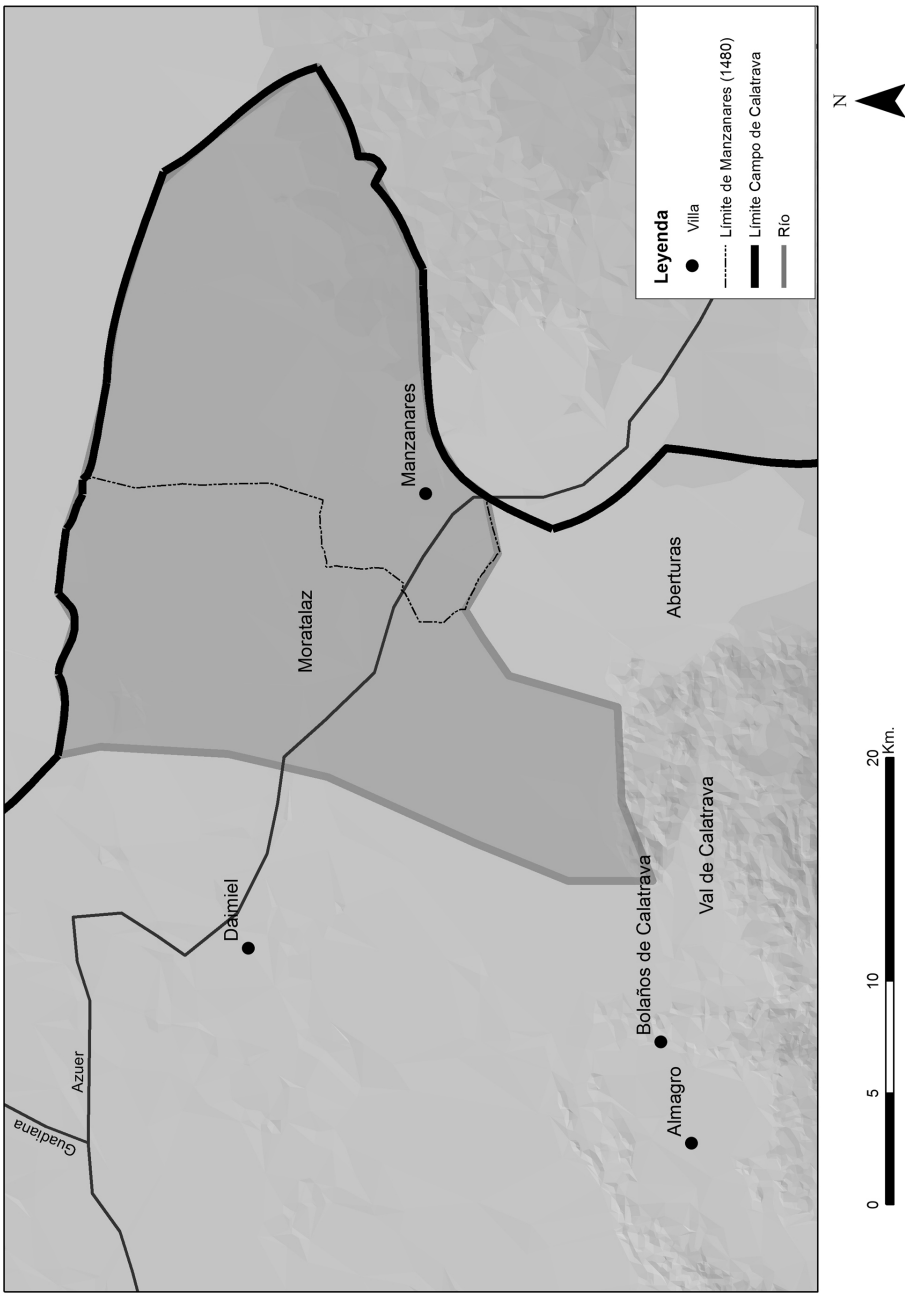
Por otro lado, hasta la realización de este trabajo, el caso de Moratalaz sólo había sido someramente registrado por otros investigadores y apenas se conocían fuentes al respecto[3]. Con vistas a suplir esta deficiencia, entre las metas de la investigación se planteó la exploración de distintos fondos y, a partir de ellos, llevar a cabo una reconstrucción de diferentes facetas de este espacio en época cristiana.

Los resultados del estudio, que se presentan parcialmente en este artículo a la espera de su publicación íntegra, han resultado muy sugestivos para reconstruir un posible modelo por el que se encuadrarían bajo dominio cristiano las comunidades rurales de origen islámico en esta región y probablemente también en las adyacentes.

---

2. Por un documento de 1474, se sabe que durante el maestrazgo de don Pedro Girón el clavero de la Orden había pronunciado una sentencia delimitando los términos de Daimiel y Moratalaz, "lugar despoblado, que fue y es repartido e dado por común término a las villas de Daymiel e Almagro e El Moral e Mançanares. El qual dicho término de común de Moratalhaz el dicho clavero sentençió e mandó que viniese e se departiese con el término propio de Daymiel". Archivo Municipal de Almagro, caja 1, núm. 22 (fols. 15r-17v). Trasl. de 1488-II-18. Daimiel, inserto en doc. de 1495-VII-28-VIII-5.

3. J. Molero García, "«Torres refugio» en La Mancha medieval", en *Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500): Actas do Simpósio Internacional sobre castelos*, Lisboa, Câmara Municipal de Palmela, 2001, pp. 803-811. Con anterioridad habían dado algunas noticias J.A. García Noblejas, "Estudio crítico sobre el origen y nombre de Manzanares en Campo de Calatrava", en *Cuaderno de Estudios Manchegos*, 2ª época, IV, 1973, pp. 13-80; y M. Corchado Soriano, *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, III. *Los pueblos*, Ciudad Real, Diputación provincial de Ciudad Real, 1982, pp. 312-314.


Leyenda
Villa
Límite de Manzanares (1480)
Límite Campo de Calatrava
Río
N
Manzanares
Moratalaz
Aberturas
Daimiel
Bolaños de Calatrava
Val de Calatrava
Almagro
Azuer
Guadiana
0
5
10
20
Km.

Como se ha apuntado más arriba, hasta la realización de este estudio se conocía poco de este espacio más allá de su existencia y del hecho de que a finales de la Edad Media era un despoblado cuyo término aprovechaban en comunidad las poblaciones que lo rodeaban. Estos datos provienen principalmente de las *Relaciones de Felipe II*[4] y el *Diccionario* de Madoz[5], las cuales dedican un breve párrafo a este enclave, de menciones aisladas relacionadas con rentas y derechos dentro de la documentación de la Orden Calatrava.

La búsqueda de fuentes en otros fondos archivísticos, especialmente de tipo judicial, ha permitido localizar diversos pleitos que enfrentaron a las poblaciones circundantes (Daimiel, Almagro, Moral de Calatrava, Manzanares y Membrilla) sobre este espacio desde mediados del siglo XV hasta bien entrado el XVIII. Éstos se conservan principalmente en el Archivo de la Real Chancillería de Granada y en el fondo del Archivo Histórico de Toledo, dentro de la Sección de Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional. Igualmente se encontraron copias de determinados pleitos en el Archivo de Palacio Real de Madrid (Fondo del Infante don Gabriel) y en el Archivo Municipal de Almagro.

Las nuevas informaciones proceden en su mayoría de sentencias, probanzas, reales provisiones ejecutorias, visitas de términos y descripciones de mojoneras conservadas en los procesos judiciales que se plantearon por el aprovechamiento común de este término.

Gracias a estas nuevas fuentes se puede ahora por primera vez esbozar un panorama relativamente coherente de este término y sus características a finales de la Edad Media, incluyendo sus límites, centros de asentamiento situados en él, los espacios con los cuales entraba en contacto y la forma en que se relacionaba con ellos. Estos datos permiten también atisbar las transformaciones que experimentó durante la Edad Media un distrito de ascendencia islámica cuya personalidad tuvo continuidad hasta época moderna.

Sobre el origen islámico de Moratalaz

El mismo topónimo "Moratalaz" aporta una pista importante para interpretar las características de esta área en el momento de la conquista cristiana. Es recogido en la documentación medieval y alto moderna no sólo bajo dicha grafía, *Moratalaz*, que es la empleada en la actualidad, sino también bajo las de *Moratalhaz* y *Moratalfaz*. Aunque con las debidas cautelas, parece ser resultado de la combinación de dos elementos: por un lado, *Morat-*, que ha sido considerado como un derivado del antropónimo árabe *Murad*, aunque también pue-

4. *Los pueblos de Ciudad Real en las Relaciones Topográficas de Felipe II*, ed. de F. J. Campos y Fernández de Sevilla, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 2009, pp. 407-454.

5. P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1845-1850, t. 11, p. 589.

de asociarse al romanceado *Morata*. Si esta segunda opción fuera cierta, este topónimo sería resultado de una hibridación entre términos árabes y latinos, rasgo que por otro lado es bastante común en la región[6]. Si la derivación es correcta, ¿quién bautizó de ese modo dicho espacio?, ¿los propios musulmanes? Nuestra hipótesis, con la debida provisionalidad, es que se debería atribuirse a época cristiana, que sería cuando se llevase a cabo la hibridación. Los castellanos utilizarían el vocablo *Mauratum* > *Moratum* > *Morat*, de la primera parte del topónimo para identificar el carácter de ese espacio como *de moros*.

El segundo componente del topónimo correspondería la desinencia *al-faz* (= *al-haz*, adjuntando en ambos casos el artículo), que se ajusta con el término árabe *fahs*. La palabra *fahs*, aunque se presente como desinencia en el topónimo, es la variante árabe adoptada por el calificativo *campo* (del latín *campus*). Este vocablo, de acuerdo con los estudios llevados a cabo por otros investigadores, aludiría a un territorio de uso mayoritariamente agrícola y dependiente en época andalusí de una medina[7]. Desde un punto de vista semántico, pues, aludiría a un espacio agrario, un territorio rural, dependiente durante época musulmana de una ciudad o población. Esto no significa en modo alguno que el vocablo esté haciendo referencia al espacio inmediato y periurbano de la misma, sino que también podía estar distante. De hecho en múltiples ocasiones se presenta a varios kilómetros del centro urbano.

Este vocablo ha dado lugar a topónimos con variada significación, pero que tenían en común el carácter de *terreno llano*, *llanura*, *zona amplia y abierta*, y *espacio agrícola, que se labra*. En definitiva, se trataría de un espacio fértil desde el punto de vista agrícola, aunque no se encuentre irrigado en su totalidad, sino que incorpore por lo general el secano. Cualquiera que se acerque a la ubicación de Moratalaz, situada en la planicie manchega, puede comprobar los referidos caracteres. En este sentido, se ha estimado, si bien a través de fuentes tardías, que su superficie podría rondar las 30.000 hectáreas[8]. Esto daría al referido distrito unas magnitudes bastante considerables en comparación con los actuales términos municipales en la zona central de la llanura manchega.

---

6. D. Oliver Pérez, "El árabe *fahs* en la toponimia española", *Al-Qantara*, 18, 1997, pp. 153-186.

7. M. de Epalza, "La dualidad Campello-*Fahs* en el espacio agrícola de al-Andalus (Alicante, Castalla, Pedreguer, Madrid)", *Sharq al-Andalus*, 4, 1987, pp. 159-173. De fechas más recientes es el trabajo de Oliver Pérez, "El árabe *fahs*…", que coincide en sus conclusiones con Epalza, aunque parece desconocer el trabajo de aquel.

8. Se trata de una estimación obtenida sacando una media aproximada de las superficies calculadas para dos momentos distintos de la historia de Moratalaz. Por un lado, Manuel Corchado Soriano, *Estudio histórico-económico-jurídico…*, III, p. 314, le asigna unas 23.828 ha, basándose en diccionarios geográficos del siglo XIX. Por otro del trazado sobre el mapa siguiendo los mojones que se registran en una descripción del término realizada en 1674 resultarían 38.000 ha aproximadamente. La mayor antigüedad de esta última información permite suponer que se aproximaría más a la realidad del término durante el periodo medieval, puesto que no habría sufrido tantas amputaciones como quizá hace suponer esa magnitud ofrecida y llevada a cabo ya a finales del siglo XIX.

Toda la zona que se integraría en el *campo*/*fahs* al que alude el topónimo se hallaría por lo general delimitada –en todo o en parte–, por unos accidentes físicos (río, montaña...) que, aunque sean de escasa relevancia, lo distinguen del territorio adyacente. En el caso de Moratalaz, el espacio vendría claramente delimitado hacia el norte, por el río Guadiana, y hacia el sur, por las elevaciones de Val de Calatrava. Es muy probable que áreas de monte cerrado como el Monte de la Rabera, al este, harían lo propio donde no hubiera un accidente geográfico claramente perceptible[9].

A la vista de los análisis, se puede deducir que, pese a las rupturas cristianas posteriores, Moratalaz fue, con toda lógica, un distrito dependiente de la *madina* de Calatrava antes de la conquista castellana.

El topónimo, tal y como se ha visto, refleja una entidad de ascendencia islámica. La referencia a su origen en la época de dominio musulmán fue sin duda respetada por el carácter de los pobladores que en ella permanecerían, puesto que, de otro modo, probablemente lo hubieran cambiado *fahs* por *campo*, tal como ocurrió en otros casos[10]. El respeto a dicha población –sin entrar ahora en cuál fue la razón explicativa de dicha tolerancia– sin duda está en la base del mantenimiento del sufijo árabe durante toda la época de dominio cristiano.

De este modo, la forma en que se transmite este topónimo y, sobre todo, el significado del término *fahs* (campo) incluido en el mismo, permiten plantear interesantes reflexiones tanto sobre la orientación económica del referido espacio como sobre su encaje dentro de la organización de la zona, proporcionando nuevas hipótesis de trabajo sobre la estructura territorial de la región en época islámica.

En suma, el actual despoblado de Moratalaz fue en origen un distrito, probablemente más amplio que el que encontramos a finales de la Edad Media, cuyos límites no podemos precisar –y es posible que no fueran especialmente definidos en época de dominio andalusí[11]–, que funcionaba como unidad territorial y de encuadramiento de población en época islámica. El término *fahs* implicaría, pues, para esa época una dedicación fundamentalmente agrícola y cabe plantearse que en parte de regadío –porque han aparecido referencias de estructuras relacionadas con el mismo. Asimismo, presentaría una dependencia respecto a la *medina* que articulaba la región, Calatrava, que quedó rota en época cristiana. La articulación del espacio en *fahs* no excluye que la población se organizase dentro del mismo en *husun* según el sistema conocido para otras áreas, si bien estos tendrían un carácter meramente rural.

---

9. Esta no era una práctica excepcional. Cfr. C. Almagro Vidal, "El bosque como frontera: una hipótesis de trabajo para el Campo de Calatrava en la Edad Media", en *XI Congreso Internacional de Estudios Medievales: Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, la frontera y la convivencia,* León, Fundación Sánchez Albornoz, 2009, pp. 591-610.

10. C. Almagro Vidal, "En tierras de la Orden: La formación del Campo de Calatrava en la Edad Media", *Revista de Órdenes Militares*, 9, 2014, pp. 79-212, p. 137.

11. C. Almagro Vidal, "En tierras de la Orden…", p. 134; T.F. Glick, *Paisajes de Conquista. Cambio cultural y geográfico en la España Medieval,* Valencia, Universidad de Valencia, 2007, pp. 41-43.

Las transformaciones cristianas

La diferencia en la interpretación y uso que se dio a este espacio entre época musulmana y cristiana es un dato clave para comprender los avatares que siguió esta región bajo dominio calatravo. En este respecto, no parece percibirse una superposición automática de las nuevas estructuras sobre los elementos recibidos de la etapa islámica a la cristiana[12]. Los indicios apuntan a que cuando menos a partir de comienzos del siglo XIII se produjo una ruptura en la organización del territorio con el traslado del centro de poder de la Orden desde la antigua *madina* a la fortaleza de Calatrava la Nueva, iniciándose en aquella un proceso de deterioro que llevaría a su eventual abandono.

Moratalaz, al igual que la mayor parte de los distritos heredados de época anterior colindantes con él (Ureña, Aberturas) y otros del entorno (Barajas, Torroba) se vieron inmersos un proceso de redefinición que experimentó todo esta área tras la conquista castellana. Dicho proceso vino protagonizado por la aparición de nuevos centros de población y de carácter político, y la imposición de intereses y políticas poblacionales y económicas de la Orden de Calatrava. Como resultado, estos distritos heredados de época anterior quedaron desdibujados, y desestructurados, integrándose en las nuevas formas de aprovechamiento.

Estas transformaciones tuvieron distintas manifestaciones. Entre las principales se encuentra el eventual despoblamiento de estos distritos que no recibieron el respaldo institucional de la orden. Muestra de este tipo de procesos se encuentra, por ejemplo, en el proceso de formación y consolidación de Manzanares, centro de población que fue creado en el interior del término de Moratalaz y que prosperó parcialmente a expensas de la decadencia de éste[13].

La creación de nuevos centros de población (como Manzanares) y el respaldo institucional a otros existentes (como Almagro o Daimiel) situaron a Moratalaz en una situación de inferioridad respecto a ellos, tanto para defender su integridad territorial como retener la población islámica en él asentada. En este sentido, la consolidación de las morería de Daimiel, y probablemente también las de Almagro y Bolaños de Calatrava en los inicios del siglo XV se pueden ligar al despoblamiento definitivo de Moratalaz[14].

También la consolidación del sistema de encomiendas, así como las nuevas orientaciones económicas favorecidas por los calatravos –con una predilección

12. C. Almagro Vidal, *Paisajes Medievales en el Campo de Calatrava*, Madrid, Ed. La Ergástula, 2016, pp. 75-76.

13. Puede verse al respecto C. Almagro Vidal, "Población, encomienda, territorio: Manzanares a finales del siglo XV", *En la España Medieval*, 31, 2008, pp. 123-150.

14. C. Almagro Vidal y L. R. Villegas Díaz, "Un trayecto de doble sentido: relaciones entre Daimiel y Moratalaz a finales de la Edad Media", en *II Jornadas de Historia de Daimiel*, Daimiel, Ayuntamiento de Daimiel, 2013, pp. 59-69; C. Almagro Vidal, "La comunidad mudéjar de Daimiel: algunas noticias", *Actas de las III Jornadas de Historia de Daimiel*, Daimiel, Ayuntamiento de Daimiel, 2015, pp. 77-88.

por el desarrollo ganadero– tuvieron a largo plazo una fuerte incidencia sobre la situación existente a principios del siglo XIII: al convertirse las encomiendas en nuevos centros de poder, atrajeron a la población hacia ellas en un proceso de consolidación. Esto contribuyó en este caso al deslizamiento gradual de los efectivos humanos del territorio aquí estudiado hacia esos centros. Dicho desplazamiento de componentes humanos, no implicó un cambio de uso inmediato, ya que las poblaciones desplazadas mantendrían sus posesiones y los referidos centros no se encuentran muy lejanos de los originarios. Sin embargo, sin duda contribuyó a una remodelación de la utilización del espacio y, en este sentido, alimentado por el desarrollo del fenómeno ganadero, a la dilución de los rasgos iniciales del distrito[15].

Lo tardío de este trasvase de población islámica permitió que el distrito mantuviera su entidad e identidad, aunque transformada, de manera paralela a como ocurrió con la vecina Aberturas[16]. La falta de atención aparente de la orden en una primera fase de dominación cristiana sobre el territorio[17], y el consecuente continuismo en un primer momento permitieron la continuidad en estos distritos. Por otro lado, ciertas acciones a partir de la segunda mitad del siglo XIII que incluyen la creación de nuevos centros de poblamiento, contribuyeron de forma definitiva a la desaparición de Moratalaz como unidad de población. Aunque no desaparezca completamente la personalidad heredada de tiempos anteriores, las alteraciones de finales del siglo XIII en adelante afectaron de manera profunda a la organización del espacio y su aprovechamiento.

Características del poblamiento y uso del espacio

Pese a que se puede considerar Moratalaz como un objeto unitario, no cabe la menor duda de que su distrito se hallaba dividido a su vez en diferentes unidades de poblamiento. De esto son indicio las múltiples unidades de asentamiento que se conocen dentro del término y en su periferia en el siglo XV.

Contamos con la referencia de casi una docena y media de lugares[18], de entidad y fisonomía variada. El tamaño de estos enclaves podía oscilar entre una quintería o casa a algo más de media docena de las mismas[19].

---

15. Almagro Vidal y Villegas Díaz, "Un trayecto de doble sentido…", p. 68.
16. Cfr. C. Almagro Vidal, "Aberturas: Un despoblado de la periferia del Campo de Calatrava", en *Mundos Medievales: Espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar, Sección IV (siglos XIII-XVI)*, Santander, Universidad de Cantabria, 2013, pp. 971-982.
17. C. Almagro Vidal, "En tierras de la Orden…", pp. 201-202.
18. Su relación: Ojos del Guadiana, Casas Altas (que las fuentes diferencian del anterior, pese a estar vecinas), Casas de Valdoro, Retamosa, Pozo del Hierro, Villadiego, Solasqueme, Pozo del Redondillo, Pardillo Viejo, Siles (aunque quizás habría que excluirlo del término de Moratalaz), Casas de Camuñas, Pozo del Rebenque, Pozo Hurtado, Casa el Borondo, Galiana, Aldeanueva y el propio Moratalaz.
19. Los textos diferencian "quintería" y "casa", probablemente debido a la ocupación de cada una de ellas por varias o una familia. En cualquier caso, dado que son referencias de época cris-

Los asentamientos del siglo XV vendrían caracterizados, además y al margen de un escaso agrupamiento, por tener de media entre uno y tres núcleos de habitación cada uno. En tal sentido el número mayor de agrupaciones sería el de Pozo Redondillo, que contaba con ocho quinterías establecidas en tres agrupaciones diferenciadas[20].

A estos datos se deben hacer dos matizaciones. Por un lado, conviene no perder de vista que no todas las unidades de asentamiento identificadas en el siglo XV tendrían un origen que se remonte a época musulmana. La mayoría de la referencias a la composición poblacional de este distrito remiten a época cristiana tardía, más concretamente al último cuarto del siglo XV. Sin embargo, no cabe duda que resultan referentes de valor para aproximarnos a su composición en la época islámica y que, a pesar de las dudas de datación, se puede afirmar que la población allí asentada se hallaba principalmente en dispersión o en pequeños núcleos asociados a explotaciones.

Por otro lado, nuestro conocimiento de estas unidades de asentamiento es parcial también desde un punto de vista de su localización. Dado que las fuentes que nos han llegado se refieren a delimitaciones del espacio de Moratalaz con los circundantes, el registro de las entidades de población se relaciona con esa franja periférica del mismo. En consecuencia, hay que pensar que existirían otros núcleos de asentamiento en el interior de dicho espacio.

Las mojoneras que describen las franjas de periferia están marcadas también por la existencia de torres de escasa entidad funcional, especialmente en las sierras[21], que no parecen tener funcionalidad clara dentro de la organización tardomedieval del espacio y del poblamiento. Sobre ellas, cabe plantearse, aunque al presente no se puede confirmar, si funcionaban como elementos meno-

---

tiana, tal vez en ese momento se hallasen ya como homólogas desde el punto de vista de la ocupación. Aunque de algunos lugares no consta número (Casas de Valdoro, Villadiego, Pardillo Viejo y Siles), con una casa aparece Pozo del Hierro y Casas de Camuñas. Con ocho, el número mayor, aparece Pozo del Redondillo o Casa el Borondo.

20. "En el Redondillo, que todo es en el dicho término de Moratalaz, casas de Juan García, de Hernando Alonso, y más adelante casas de Juan García de las Casas Nuevas y otra de Francisco Gómez, zapatero; otras casas en el dicho término de Juan González de la Membrilla, y de Antón Hernández Corredor, cerca de ellas; y otras más adelante de Pero González de Mendoza; otras casas de herederos de Lope de Mereo con una venta y una viña que está en el camino real que va de Almagro a Manzanares" (*Los pueblos de Ciudad Real…*, núm. 25, pp. 418-422).

21. Por ejemplo, hay dos enclaves fortificados distintos que compartían una denominación: "La Mesnera", situadas ambas en el extremo sur del término. Una de ellas es mencionada como "torre" en 1515 en uno de los amojonamientos (Archivo de la Real Chancillería de Granada, en adelante ARChGr, sign. 1019-004); la otra, llamada también "Mesneruela de Siles" estaría situada más al este de la anterior, y también en las estribaciones del Val de Calatrava. Sobre esta segunda, un testimonio de mediados del siglo XVI dice que es un "castillejo por personas" (1546. ARChGr, sign. 1019-004). Asimismo, una de las laderas por las que discurría el límite de Moratalaz es llamada "Los Castillejos" en la mojonera de 1674. Este apelativo, diferenciado de los puntos fortificados antes mencionados, induce a pensar que existirían otras infraestructuras castrales, aunque sus elementos fuesen mínimos, en esa zona a la que nos estamos refiriendo.

res para estructurar el poblamiento, si protegían recursos de las comunidades rurales o si cumplían algún otro cometido que se nos escapa.

La mayor parte de los microtopónimos registrados son de ascendencia castellana. Esto remitiría, posiblemente, a su proceso de sustitución bastante radical y profundo, más de carácter ideológico que de abandono demográfico, como se había dado en otros espacios. En cualquier caso, esto no supone la negación de una estructura organizativa similar de época anterior ni el rechazo a una permanencia durante los primeros tiempos de unos contingentes de población residual, sino apuntar que los cambios introducidos en época cristiana llevarían a un proceso de reorganización[22] –tal vez no tan profunda en términos generales– que relegaría la designación de los asentamientos con el nombre antiguo. Esto se extendería, en buena medida, también al propio nombre del distrito, Moratalaz, como antes se ha indicado.

Por otra parte, el no reconocimiento de la personalidad jurídica de las antiguas *alquerías* islámicas, que fueron incorporadas a un sistema distinto, junto a la política seguida por la Orden para *congregare populationem* y la presión del desarrollo ganadero, especialmente a lo largo de los siglos XIV y XV, sin duda acabaron por diluir la realidad de las mismas y provocaron que los antiguos enclaves irrigados pasasen a un uso ganadero prevalente, como manifiesta el deslinde de finales del XV. Probablemente, lo mismo ocurrió con los enclaves nacidos en ese territorio debido a la acción de colectivos cristianos, que igualmente quedarían diluidos, abandonados y sin entidad jurídica, aunque permaneciese *in situ* parte de su población anterior.

Por último, el tema del terrazgo resulta más complejo de desentrañar dado su carácter más mudable. La abundancia de pozos –rasgo que comparte con otras zonas del territorio calatravo[23]– y, sobre todo, las referencias que existen a restos de estructuras de regadío, informan de la existencia de tierras irrigadas. Esta forma de cultivo, sin embargo, no se extendía a todo el distrito, sino que coexistía con el secano. Por otro lado, aunque se dispone de algunos datos sobre las dimensiones de parcelas para la etapa cristiana, no es posible clarificar la cronología de su implantación.

En relación con esto, la reiteración de pozos en la toponimia y su función de abastecimiento pecuario en algunos casos es el resultado de la transformación ganadera del espacio del antiguo *fahs*[24].

---

22. E. Zadora-Rio, "Archéologie et toponymie: le divorce", *Les petits cahiers d'Anatole*, 8, 2001, Ed. digital: http://www.univ-tours.fr/lat/Pages/F2_8.pdf

23. T. F. Glick, "Noria pots in Spain", *Technology and Culture*, 18, 1997, pp. 644-650. Reed. en *Irrigation and Hydraulic Technology. Medieval Spain and its Legacy*, Aldershot, Variorum, 1996.

24. Por ejemplo, la quintería de Pozo del Hierro es denominada "abrevadero y quintería" según el testigo Juan Hernández Corredor en una probanza de 1513 (ARChGr, sign. 255-001). Esta descripción es ejemplo de la dualidad de uso (ganadero y agrícola) dado a estos puntos de abastecimiento de agua.

Finalmente, el carácter intercalar del hábitat posibilitaría la existencia de franjas de monte abierto para el uso común de todos ellos, que tras la conquista serían reconvertidas de acuerdo con los intereses de la sociedad cristiana que sustituyó a la precedente[25].

Conclusiones

Sin pretender elevar a definitivas unas conclusiones que al presente sólo se perciben como líneas a conformar, pensamos que de los resultados de este estudio se pueden extraer una serie de reflexiones.

En primer lugar, se puede afirmar la permanencia, aunque se la considere residual, de población islámica bajo dominio cristiano. Corolario de esta afirmación sería una continuidad aunque sea parcial de población antes y después de la conquista castellana. Todo apunta a pensar que tal ocurrió en el caso de la zona aquí estudiada, pero probablemente no fue el único.

En segundo, que la pasividad puesta de manifiesto por los calatravos hacia los musulmanes de su territorio durante bastante tiempo no supone más que un comportamiento interesado por parte de la misma, carente como estaría en sus inicios de mano de obra capaz de subvenir a las necesidades más primarias de su instalación en el territorio[26].

Esta aparente tolerancia –con todas las matizaciones que se quieran conferir al vocablo– no supondría en modo alguno un reconocimiento de la entidad jurídica de dicha población remanente ni un respaldo a sus estructuras. El comportamiento de la institución a partir de cierto momento iría en la línea de favorecer la reorganización de la población islámica allí residente. Tal comportamiento es el que explica que ya a inicios de la última centuria del Medievo afloren sus componentes organizados ahora sí en aljamas institucionalizadas[27].

En tercer lugar, algunos rasgos de los asentamientos de fecha tardía posibilitan realizar un acercamiento a una fenomenología de las alquerías islámicas, percibiéndose en éstas una variedad amplia. Parece que coexistieron entidades polinucleares y otras más agrupadas. Lo que no parece posible es acercarse a la determinación de los componentes establecidos en unas o en otras. Asimismo, se registran una serie de elementos de fortificación, carentes de fun-

25. C. Almagro Vidal, "Perception du paysage médiéval à travers les délimitations de termes de population. Le cas du secteur oriental du Campo de Calatrava (Espagne)", en Ch. Guilleré (dir.), *Le paysage rural au Moyen Âge*, Paris, CTHS, 2012 (Edición electrónica), pp. 67-78.

26. Esto ha sido apuntado también en Almagro Vidal, "La Orden de Calatrava…", p. 628.

27. C. Almagro Vidal, "Revisando Cronologías: el proceso de formación de las aljamas en tierras calatravas", en A. Fábregas y A. Echevarría (eds.), *De la Alquería a la Aljama. Fundamentos de poder y organización social de las comunidades rurales de matriz islámica en Granada y Castilla*, Madrid, UNED, 2015, 115-135.

cionalidad ya en la etapa cristiana, pero que habrían tendio uso en la etapa precedente, si bien como fortificaciones de carácter rural.

No cabe duda de que los trazos conseguidos sobre este área suscitan un interés por conseguir un mayor y mejor conocimiento acerca de la permanencia de población islámica en el territorio a partir del dominio cristiano; pero también permiten intuir –dada la nebulosa que cubre su conocimiento– la situación y fenomenología del poblamiento durante la ocupación islámica del territorio. Es mucho, pues, lo que todavía queda por conocer.

Resumen

El objetivo del trabajo es presentar, un avance de los resultados más relevantes de un estudio realizado gracias a la concesión de una Ayuda para la Investigación por el Centro de Estudios Mudéjares en el año 2007. Se trata de una aproximación a las unidades de organización del espacio y asentamiento islámicos en La Mancha, y su transformación bajo dominio cristiano. Para lograrlo se ha analizado un caso concreto: el distrito de Moratalaz, situado en el sector oriental del Campo de Calatrava (Ciudad Real). El análisis se basa en los registros documentales que de época ya cristiana se conservan sobre el mismo.

Palabras clave: Poblamiento, Territorio, Islam, Mudéjar, Ciudad Real, Orden de Calatrava, *Fahs*, Edad Media.

Abstract

The aim of this paper is to present the results obtained in the frame of a research study carried out with the support of the Centro de Estudios Mudéjares in 2007. It is an analysis of how the land ans settlement in the region of La Mancha was organised in islamic time and how it was transformed under Christian rule. In order to do so, a case study has been selected: the district of Moratalaz, situated in the Eastern part of the so-called Campo de Calatrava (province of Ciudad Real). The analysis is based on surviving written records dating from the time of Castilian domination.

Key words: Settlement, Land-structure, Islam, Mudejar, Ciudad Real, Order of Calatrava, *Fahs*, Middle Ages.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ALTERIDAD RELIGIOSA EN EL ARTE MODERNO DE LA CORONA DE ARAGÓN A TRAVÉS DEL RETABLO TUROLENSE DE SAN JORGE, DE JERÓNIMO MARTÍNEZ, Y DEL VALENCIANO DE SAN VICENTE FERRER, DE MIGUEL DEL PRADO*

*Borja Franco Llopis***

Las imágenes del musulmán: tradición historiográfica y problemas metodológicos

El análisis de la construcción de la imagen del musulmán en la literatura[1] y en el arte del mundo moderno es un tema de cierta actualidad en la historiografía europea[2], si bien en el caso español pocos estudios, y menos aún en

* Este trabajo se ha realizado gracias a la ayuda para la investigación para temas mudéjares y moriscos del Instituto de Estudios Turolenses, así como dentro del marco del Proyecto de Investigación HAR2016-80354-P . "Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos XV-XVII) y sus conexiones mediterráneas." Investigador Principal: Borja Franco. Quisiera agradecer las recomendaciones realizadas por Ximo Company, Iván Rega, Mercedes Gómez-Ferrer Lozano y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo en la redacción del presente artículo.

** UNED – Madrid.

1. En el caso de la literatura y la historia cultural, que no así del arte, este interés nació hacia 1960 y ya en 1985 García-Arenal indicaba cómo el estudio del mundo de las imágenes (entendidas como representación o expresión simbólica literal de la realidad) y de las concepciones que la cristiandad europea se ha formado del Islam y de los musulmanes en diversas épocas de su historia, estaba siendo desde hace algún tiempo un campo de trabajo que se ha revelado extremadamente productivo y sugerente. M. García-Arenal, "Los moros en las Cantigas de Alfonso X El Sabio", *Al-Qantara*, 6, 1985, p. 133.

2. Entre otros estudios destacamos: R. Born, R. Dziewulski, G. Messling, *The Sultan's world. The Ottoman Orient in Renaissance Art*, Bruselas, Hatje Cantz, 2015. A. Orbay (ed.), *The Sultan's por-*

el campo artístico, podemos encontrar al respecto[3]. Este hecho nos llama poderosamente la atención cuando otras minorías religiosas, como los judíos, han sido ampliamente analizadas o cuando ya en 1983 Bernard Vincent denunciara tal deficiencia[4]. Tal vez dicho déficit puede venir dado por la dificultad que esta tarea entraña. Por una parte, podemos encontrarnos distintas "tipologías", si queremos así llamarlas, de musulmanes habitando o en el entorno de los territorios hispánicos, esto es, no nos enfrentamos a una "única figura" sino a un conglomerado de poblaciones con orígenes y modos de vida diversos, en muchos casos distintos de retratar. Por un lado estuvieron los moriscos, comunidad procedente de los antiguos mudéjares, obligados a convertirse al cristianismo principalmente en los primeros años del siglo XVI en Granada, así como en la batalla de las Germanías en Valencia, cuya religiosidad será repetidamente puesta en duda. Por otra parte se encuentran los musulmanes del Norte de África, zona de expansión para Carlos V y Felipe II con el fin de controlar las principales plazas ante los ataques otomanos. Los musulmanes que allí habitaron no fueron siempre enemigos sino también aliados, como sucedió en la conquista de Túnez[5]. Y, por último, los Turcos-Otomanos, fuente de preocupación de las monarquías europeas que se veían con problemas para detener su avance por mar y tierra. Como sintetizara Perceval[6], los moriscos representan un elemento servil o marginal en unos momentos y posibles aliados internos para el temido ataque turco; los norteafricanos un pueblo a conquistar o una pesadilla corsaria; y, por último, los turcos, son el verdadero enemigo a batir, objeto de los últimos intentos de ligas y alianzas de una cristiandad ya definitivamente desgarrada en el siglo XVI.

Por si fuera poco, tampoco los moriscos, como sucede con turcos o musulmanes norteafricanos, pueden ser tomados como una única comunidad, sino que dentro del mismo se distinguen diversas tipologías dependiendo de su pro-

---

trait. Picturing the House of Osman, Estambul, Isbank, 2000. V. Stoichita, *L'image de l'Autre. Noirs, Juifs, Musulmans et 'Gitans' dans l'art occidental des Temps modernes,* Paris, Museé du Louvre, 2014. D. Carnoy, *Représentations de l'Islam dans la France du XVIIe siècle*. Paris, L'Harmattan, 1998.

3. Esta escasez ya la expusimos en publicaciones anteriores, donde además planteamos distintas dificultades en el análisis de la alteridad. Vid. B. Franco Llopis, "Identidades «reales», identidades creadas, identidades superpuestas. Algunas reflexiones artísticas sobre los moriscos, su representación visual y la concepción que los cristianos viejos tuvieron de ella", en B. Franco, B. Pomara, M. Lomas, B. Ruiz Bejarano (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII),* Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, pp. 281-300.

4. B. Vincent, "Qué aspectos tenían los moriscos", en *Actas del II Coloquio de Historia de Andalucía: Andalucía Moderna,* Córdoba, Monte Piedad, 1983, vol. 2, pp. 335-340.

5. Sobre la mutabilidad del concepto de aliado y enemigo en este periodo véase: H. Mechoulan, *Razón y alteridad en Fadrique Furio Ceriol,* Madrid, Editorial Nacional, 1973, p. 69.

6. J. M. Perceval, "Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)", *Áreas*, 14, 1992, p. 175.

cedencia o grado de aculturación, hecho que aún dificulta más el estudio de la visualidad de dicho colectivo[7]. De hecho, ya nos advertía Burke de este problema aplicado a otro sujeto de estudio: "Hablar, como hacen a veces, del 'hombre medieval' o del 'francés del siglo XVI' como si no hubiera importantes diferencias en las actitudes de los habitantes de Francia en ese periodo –hombres y mujeres, ricos y pobres, analfabetos y cultos, etc.– es engañoso. No hay razón por la que una mentalidad no se deba atribuir a una clase social o a un grupo determinado en vez de a una sociedad entera, pero esta táctica conlleva problemas similares a menor escala"[8].

Por lo que respecta a la propia historiografía artística, es cierto que aquellos investigadores que se han dedicado al asunto del musulmán en el arte medieval sí que han profundizado en mayor medida en cómo fueron visualizados en la plástica del momento, si bien, en algunos aspectos se ha llegado a conclusiones estereotípicas. Todos ellos coinciden en tres factores en común: una repetida demonización, animalización o deformación del otro. La generalidad de las imágenes con que son representados estos infieles desde el punto de vista cristiano son condenatorias y despectivas, no son un retrato verdadero de su procedencia o raza[9], son descritos como: feos, torvos, barbudos, "negros como Satanás"[10], como metáfora de su no aceptación en el seno de la sociedad occidental[11]. Así Monteira[12] y Sabbatini[13], basándose en fuentes medievales hispánicas e italianas respectivamente, remarcaron cómo estas asociaciones se basan en múltiples factores: el carácter demoníaco otorgado a este color, la llegada de contingentes africanos a la Península para la guerra contra los cristianos del norte y la voluntad de construir una imagen del otro en oposición a la de uno

7. M. de Epalza, "Musulmans originaires d'Al-Andalus dans les sociétés hispaniques Européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XI^{e}–XVIII^{e} s.)", en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance,* Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 149-162. Y. el Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jesús d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607),* Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 126-129. M. García-Arenal, "Dissensió religiosa i minories. Moriscos i judeoconversos, qüestions d'identitat", *Afers*, 62-63, 2009, pp.15-40.

8. P. Burke, *Formas de Historia cultural,* Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 217-219.

9. E. W. Said, *Orientalismo,* Barcelona, De Bolsillo, 2003, p. 45.

10. E. Benito, *De la alteridad en la Historia. Discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Rumeu de Armas,* Madrid, Real Academia de la Historia, 1988, pp. 53-54.

11. D. H. Strickland, *Saracens, Demons and Jews. Making monsters in Medieval Art,* Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2003, p. 8.

12. I. Monteira Arias, *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam,* Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2012, p. 479.

13. I. Sabbatini, "*Finis corporis initium animae.* La qualità morale del nemico nella rappresentazione del corpo tra epica crociata e odeporica di pellegrinaggio", *Micrologus,* 20, 2010, pp. 1-18. De la misma autora: "The Physiognomy of the Enemy: The Image of Saracens in Travel Literature", *Coldnoon: Travel Poetics, International Journal of Travel Writing,* 4.1, 2015, pp. 136-159.

mismo, no en vano, los escritos de época carolingia se sitúan en el origen de la animadversión hacia la piel oscura en tiempos románicos, cuando se empezó a hacer referencia a la misma en virtud de los conflictos con el Islam. Por ello tanto Flori[14] como Jardin[15] hablan de una sacralización de la guerra como punto fundamental de la demonización del adversario. Esta sacralización se puede realizar, por una parte, mediante la exaltación y glorificación del enemigo para enaltecer al vencedor; y, por otra, deformándolo con una mentalidad reduccionista, buscando la repulsión por parte del espectador, formando parte de la consiguiente estrategia de la Iglesia y el Estado por fomentar el odio hacia lo no cristiano[16]. Así pues, la nariz grande, los ojos saltones y los labios gruesos son elementos reconocidos como identificadores del musulmán en representaciones guerreras, así como las arrugas de expresión y el color oscuro de la piel, rasgo de fealdad dentro de los valores estéticos cristianos occidentales. Las propias *Cantigas de Santa María* presentan todo un muestrario de tipologías físicas de musulmanes, más o menos "realistas" ateniendo a su relación con el monarca o su propensión a la conversión, si bien, en este caso, no siempre aparece criticado, sino retratado de un modo más amable cuando interesa al poder regio su ennoblecimiento o su inclinación hacia la fe cristiana. De hecho, como indicara García-Arenal, a pesar de la hostilidad de que lógicamente deben ser objeto como enemigo de magnitud, las imágenes no son radicales y rara vez se desvían hacia la caricatura o la repulsión, como es el caso, por ejemplo, de los judíos representados en los mismos temas[17].

Por último, y de forma muy sintética, en muchas ocasiones la deformación física se unió a un proceso de animalización no sólo metafórica, sino también física[18], elemento que aparece de modo recurrente en los Cantares de gesta.

---

14. J. Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de Cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 221-222.

15. J. P. Jardin, "Les représentations du Maure dans la littérature chrétienne du XIIIème siècle", en A. Redondo (dir.), *Les representations de l'Autre dans l'espace Iberique et Ibero-Americain (perspective synchronique),* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991, pp. 23-32.

16. D. H. Strickland, *op. cit.*, p. 13. Recomendamos al respecto la lectura de: M. E. Díez Jorge, "Algunas percepciones cristianas de la alteridad artística en el medioevo peninsular", *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada,* 30, 1999, pp. 29-47. J. Molina, "*Contra turcos.* Alfonso d'Aragona e la retorica visiva della crociata", en G. Abbamonte, *La battaglia nel Rinascimento*, Roma, 2011, pp. 97-110.

17. M. García-Arenal, "Los moros en las Cantigas de Alfonso X El Sabio", *Al-Qantara*, 6, 1985, p. 149. Véase también: F. Prado Vilar, "The gothic anamorphic gaze: regarding the worthof Others", en C. Robinson, L. Rouhi, *Under the influence: Questioning the Comprative in Medieval Castile,* Leiden, Brill, 2005, pp. 67-100. P.K. Klein, "Moros y judíos en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio: imágenes de conflictos distintos", en *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media,* Valladolid, Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, pp. 241-364.

18. I. Sabbatini, "«Io ci vidi molti saracini». La rappresentazione del mondo musulmano del Vicino Oriente nell'odeporica di pellegrinaggio tardo medioevale", *Giornale di storia,* 4, 2010, pp. 1-18. J. M. Perceval, "Animalitos del Señor…", *op. cit.*, pp. 173-184.

Si nos centramos en la Edad Moderna, la imagen de los moriscos y los musulmanes en la literatura es un tema que ha sido trabajado en profundidad por investigadores como Miguel Ángel de Bunes[19]. Su análisis es altamente interesante pues nos plantea esa construcción poliédrica de la alteridad religiosa. Por ejemplo, defiende que no siempre fue negativa la percepción del Islam en la cultura hispánica, pues la larga convivencia entre ellos y los cristianos en Al-Andalus llevó a respetar la cultura y las formas de la guerra y de la vida de los adversarios. Según él, "el pensamiento español siempre considerará a estos musulmanes, incluidos los moriscos, los elementos más cultos y civilizados de los practicantes del Islam, al haberse educado bajo la influencia de los españoles"[20]. No en vano, siguiendo las palabras de este autor, la permanencia en el suelo peninsular de un elevado contingente de población de origen y cultura islámica, supone que se plantee un problema de difícil resolución con respecto a la definición anterior y a la propia historia europea que emana de los siglos medievales. El acercamiento al mundo islámico durante estos siglos exclusivamente se había producido, además de por relaciones comerciales, por el enfrentamiento bélico relacionado con las cuestiones religiosas, que en el caso español acompaña a la guerra por la recuperación de las tierras que anteriormente habían pertenecido a la monarquía visigoda[21]. La preocupación hispana por el Islam estuvo, tal y como sucedió en periodos anteriores, condicionada por los intereses españoles por cada uno de los territorios y entes políticos que describe; y es construida en la España del Siglo de Oro por "viajeros, literatos cautivos, soldados que redactan crónicas y emisarios que recorren estas tierras siempre parte de la idea de que los hombres que proceden del Oriente"[22], radicalizándose la visión negativa del otro tras su expulsión, con la necesidad de justificar su destierro y el odio hacia el Otomano que asediaba las costas españolas. El enfrentamiento contra los musulmanes, en este periodo, "es más violento sobre las cuartillas impresas que en las batallas, lugares donde la realidad y la cotidianidad establecen posiciones intermedias"[23].

---

19. M. A. de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del Norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: Los caracteres de una hostilidad,* Madrid, CSIC, 1989. Del mismo autor: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983. Así como: "Los otomanos y los moriscos en el universo mental de la España de la Edad Moderna", en M. Bernardini, C. Borrelli, A. Cerbo, A. Sánchez (eds.), *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16th centuries*, Napoli, Instituto Universitario Orientale, 2002, pp. 685-708.
20. M. A. de Bunes Ibarra, "La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad", *Torre de los Lujanes*, 47, 2002, p. 63.
21. M. A. de Bunes Ibarra, "El orientalismo español de la Edad Moderna: la fijación de los mitos descriptivos", en J. A. González Alcantud (ed.), *El Orientalismo desde el sur,* Barcelona, Anthropos editorial y Junta de Andalucía, 2006, pp. 37-56.
22. M. A. de Bunes Ibarra, "La visión de los musulmanes…", *op. cit.*, p. 66.
23. *Ibidem*, p. 72.

Así pues, las investigaciones sobre las imágenes del Islam y del musulmán en la literatura y relatos históricos españoles han dado como resultado interesantes publicaciones donde se plantean aireados debates entre cómo clasificar las descripciones que de este colectivo se realiza en los textos de ilustres literatos como Lope de Vega, Cervantes y otros tantos escritores que hablaron del mismo. El debate entre la maurofilia o maurofobia entre los distintos académicos que se han aproximado a este asunto a día de hoy parece aún no resuelto[24]. Partiendo de la pionera obra de Cirot[25] o la de Mas[26], diversos investigadores han planteado visiones del musulmán y el imperio otomano en los escritos de los siglos XV al XVII. Dentro de este marco debemos entender las publicaciones de Bramón, Candau Chacón, Carrasco Urgoiti, Dursteler, Fuchs, García-Arenal, Irogoyen, Márquez Villanueva o Tolan, entre otros, que han ido clarificando el entramado sociocultural en el que se creó esa imagen en la literatura, bien como rival o incluso como personaje gracioso caricaturizado en piezas teatrales.

Gran parte de esta historiografía se encuentra en una inercia de construir la imagen de unos enemigos que han de ser asibles y reconocibles para ser conjurados y atacados. La imagen negativa de turcos y moriscos campa por las letras hispanas de los siglos XVI y XVII, adquiriendo multitud de matices tendentes a afirmar su carácter negativo de enemigos de España. La primera puesta en duda de esta imagen maurófoba se da con la aparición de *El Abencerraje y la hermosa Jarifa* (1561), donde se propone una superación de la diferencia religiosa por medio del ejercicio de la virtud del hombre noble representado por los caballeros moros y cristianos[27]. Algo similar sucede con una de las obsesiones hispanas de los siglos XVI y XVII: los moriscos. Perceval[28] ha estudiado con profundidad cómo su imagen negativa se va construyendo en contraposición con los puntos más oscuros de la mentalidad española.

Por otra parte, en los últimos años se ha avanzado mucho acerca de la imagen que los moriscos tenían de sí mismos a través de sus producciones culturales. La literatura aljamiada, pero también fenómenos como los libros plúmbeos del Sacromonte nos han revelado unas imágenes con muchas más capas de las que podía pensarse a priori[29]. Capas que incluyen su percepción propia,

24. B. Fuchs, "Maurofilia and the Morisco subject", en K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 270.

25. G. Cirot, "La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle", *Bulletin Hispanique*, 40 (2), 1928.

26. A. Mas, *Les turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or,* Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1967.

27. B. Belloni, "La evolución de la figura del morisco en el teatro español del Siglo de Oro", en C. Mata, A.J. Sáez (eds.), *Scripta manent*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2012, pp. 35-46. J. A. González Alcantud, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico,* Barcelona, Antrhopos, 2002.

28. J. M. Perceval, *Todos son uno. Arquetipos de la xenofobia y el racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVI,* Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

29. M. Barrios, M. García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro,* Valencia-Granada-Zaragoza, Universitat de València, de Granada y Zaragoza, 2006.

pero también sus relaciones complejas con la sociedad que les rodeaba[30]. Así pues, aunque quedan bastantes interrogantes por trabajar en cuanto a la creación literaria de las imágenes del musulmán y el Islam en las fuentes literarias hispánicas, bien es cierto que este campo de trabajo se encuentra bastante más evolucionado que otros, como a continuación se podrá comprobar.

Desde el punto de vista artístico, las aproximaciones que se han realizado a la alteridad religiosa en el arte moderno podemos dividirlas en tres apartados. Por una parte destacan aquellos textos que analizan la imagen del musulmán como vencido en la tradición hagiográfica vinculados con el mito de los santos caballeros. Este ha sido uno de los asuntos que ha interesado tanto a investigadores medievalistas como posteriores. Es casi una constante en la historiografía focalizar la aproximación al infiel a través de la figura de Santiago Matamoros[31] y su correlato aragonés, San Jorge[32]. Para gran parte de los investigadores son signos omnipresentes en la cultura visual moderna, ejemplo de la lucha y victoria ante al Islam, de la imagen que realmente se tuvo del musulmán en la España medieval y moderna. No negamos que fueran, como así lo demuestran las decoraciones de las armaduras de Carlos V y Felipe II en las contiendas bélicas, paladines de esta batalla contra el infiel, pero si nos centramos únicamente en la visión triunfalista a través de estas imágenes no hacemos más que dar una aproximación sesgada que del infiel se tuvo, no en vano, todavía resta realizar una verdadera geolocalización de la difusión de dichos tipos iconográficos que creemos demostraría que las figuras del matamoros triunfaron, principalmente, en lugares de frontera, en documentos jurídicos vinculados con órdenes militares o nobleza, así como en aquellas representaciones que se centraron en el discurso triunfalista de los Austrias ante la necesidad de justificar la expulsión morisca de 1609.

Otros investigadores se centraron en la vinculación de la propia Monarquía con la batalla contra el musulmán, más allá de los relatos hagiográficos.

---

30. L. Lopez-Baralt, "¿Qué imagen tenían los moriscos de sí mismos?", en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d'Etudes Morisques,* Zaghouan, Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, pp. 149-162.

31. Es abundante la bibliografía artística al respecto, pero destacamos: N. Cabrillana, *Santiago Matamoros. Historia e imagen,* Málaga, Publicaciones de la Diputación de Málaga, 1999. M. Chamoso (ed.), *Santiago en España, Europa y América,* Madrid, Editorial Nacional, 1971. L. Cardaillac, "El mito de Santiago en España y América", en J. L. Castellano, F. Sánchez-Montes, *Carlos V. Europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 5, pp. 107-132. L. Fernández, "Santiago Matamoros en la Historiografía hispanomedieval", *Medievalismo,* 15, 2005, pp. 139-174. L. Linares, *Les saints matamores en Espagne du Moyen Âge au Siècle d'Or,* Tesis doctoral inédita, Univesité de Toulouse, 2008. E. Olivares, *L'Ideal d'evangelització guerrera. Iconografia dels cavallers sants,* Tesis doctoral inédita, Universitat de València, 2016.

32. Al igual que en el caso anterior, es ingente el número de publicaciones relativas a dicha iconografía, pero queremos destacar: J. M. Pérez-Soba, "San Jorge contra el Islam", *Islam y Cristianismo*, 413, 2006. G. Redondo, *El Señor San Jorge. Patrón de Aragón,* Zaragoza, 1999.

Durante los centenarios conmemorativos de los reinados de Carlos V y Felipe II, e incluso años atrás, se comenzó a desarrollar un estudio de aquellas manifestaciones visuales que fueron creadas para glorificar sus victorias militares (la conquista de Túnez, Lepanto, etc.)[33], comparándolos, por ejemplo, con la sillería del coro de la Catedral de Toledo donde se representan escenas de las conquista de Granada[34]. Durante unos treinta años, los tapices de Vermeyen así como otras piezas de temáticas similares fueron estudiados principalmente como muestra del gusto del emperador o monarca y la difusión de sus victorias como justificación de la supremacía hispánica en Europa y la necesidad de una lucha ante el Turco; produciéndose una fabricación de la imagen negativa del Otomano como un mecanismo de autodefensa destinado a activar todas las alarmas sobre la necesidad de protección de la integridad de la comunidad cristiana frente a la amenaza de este "otro"[35]. Así pues, pocos investigadores se detuvieron, por ejemplo, en diseccionar cuán distinta es la imagen difundida, muchas veces casi con un gusto arqueológico, de los moriscos, musulmanes o turcos en dichas representaciones frente a aquellas que nos ilustran, por ejemplo, sangrientas batallas medievales o las figuras pisoteadas por el caballo de Santiago, que permanecen en el imaginario actual del pasado multicultural. Poseen estas imágenes un alto valor etnológico[36], sirven para ratificar las distintas visiones que de estos pueblos se tenían, de sus costumbres (muchas compartidas, como los juegos de cañas)[37]. Lo mismo sucedió con el asunto de la expulsión

33. Por citar algunas publicaciones significativas: F. Checa, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1987. Del mismo autor: "Carlos V, Héroe Militar (a propósito de la serie 'Las Batallas de Carlos V')", *Goya*, 158, 1980, pp. 74-79. Relacionados ya con estos tapices de las conquistas militares véase: A. de Carlos, "La Conquista de Túnez en Tapices del Patrimonio Nacional", *Reales Sitios*, 67, 1981, pp. 29-36. M. Falomir, M. A. de Bunes, "Carlos V, Vermeyen y la conquista de Túnez", en J. L. Castellano, F. Sánchez-Montes, *op. cit.*, pp. 243-258. J. L. González, "Minerva en el telar. Iconografía cruzada y tapicerías ricas de Troya a Lepanto", en P. García, R. Quirós (coords.), *Antemurales de la Fe*, Madrid, UAM y Ministerio de Defensa, 2015, pp. 59-75. M. López, "Lepanto en sus representaciones grabadas", *Reales Sitios*, 29, 1971, pp. 12-16. V. Mínguez, "Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica", *Obradoiro de Historia Moderna*, 20, 2011, pp. 151-180.

34. F. Pereda, "Ad vivum?: o cómo narrar en imágenes la historia de la Guerra de Granada", *Reales Sitios*, 154, 2002, pp. 2-20. J. de Mata, *Los relieves de la Guerra de Granada en la silleria del Coro de la Catedral de Toledo*, Granada, 1985.

35. J. J. García Arranz, "Entre el miedo y la curiosidad: Tendencias y variantes en la imagen europea del turko durante los siglos XV y XVI", en R. Camacho, E. Asenjo, *Fiestas y mecenazgo en las relaciones culturales del Mediterráneo en la Edad Moderna*, Málaga, Universidad de Málaga, 2012, p. 233.

36. Sobre las costumbres y los trajes musulmanes en estas obras sí que tenemos publicaciones de alto interés, queremos destacar: R. Arié, "Acerca del traje musulmán en España", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 13, 1965-1966, pp. 103-118. C. Bernis, *El traje y los tipos sociales en* El Quijote, Madrid, Ediciones el Viso, 2001. De la misma autora: *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*. También: "Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 144, 1959, pp. 199-228.

37. S. Carrasco, *El moro retador y el moro amigo. Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos*, Granada, Universidad de Granada, 1996.

morisca y los lienzos conservados en la Fundación Bancaja[38]; o el concurso pictórico realizado en el reinado de Felipe IV sobre dicho tema, donde se aprecia una retórica visual de la alteridad altamente significativa.

Mucho queda también por explorar en cuanto a la representación del musulmán en las entradas triunfales y arquitecturas efímeras desarrolladas durante la Edad Moderna. Habitualmente los estudios de la alteridad se han centrado en las grandes piezas de altar o tapices creados para magnificar las victorias. Esta actitud monolítica ha dejado de lado, como indicamos, una de las fuentes más interesantes para conocer el aparato visual que realmente llegó al pueblo, pues muchas de las obras citadas sólo fueron disfrutadas por una parte muy reducida de la población. Como es bien sabido, las entradas triunfales, exequias reales así como las fiestas conmemorativas de la conquista de distintas ciudades fueron eventos que unieron al vulgo con el poder político[39], espacios de socialización. Cada ciudad creó un aparato visual para glorificar bien al homenajeado o a la propia localidad como vencedora ante el infiel, mediante jeroglíficos, poemas o imágenes. El estudio de los arcos triunfales y pinturas que se colgaron de estos catafalcos para conmemorar las victorias de los Habsburgo o sus desposorios, donde literatura y arte se unen, deberían aportarnos nuevas luces respecto al tema que nos ocupa y, por desgracia, salvo algunas aportaciones concretas, poco se ha dicho sobre ello[40].

Aquí, como en la literatura, los puntos de partida han sido los mismos, y los problemas de raza han tenido un peso significativo en las interpretaciones realizadas[41]. La creación de estos *topoi* no nos permite avanzar en un conocimiento claro sobre las representaciones visuales de la alteridad y son bastante nocivos aunque, por otro lado, consideramos que pueden servir como un es-

---

38. J. Villalmanzo, "La colección pictórica de la expulsión de los moriscos", en *La Expulsión de los Moriscos*, Valencia, Bancaja, 1997, pp. 34-105. J. Tormo, "Siete grandes lienzos de la expulsión de los moriscos de Valencia", *Valencia*, 505, 1977, pp. 8-9. A. Alejos, "Crónica pictórica de la expulsion de los moriscos valencianos", *Cimal*, 161, 1982, pp. 50-52. L. Bernabé Pons, "Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja", *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 535-538.

39. De toda la bibliografía existente destacamos: A. Bonet, "La fiesta barroca como práctica de poder", *Diwan*, 5-6, 1979, pp. 53-85. F. Bouza, *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia cultural del Reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998. V. Mínguez, P. González, *La fiesta barroca*, Castellón, Universitat Jaume I, 2010. F. J. Pizarro, "La entrada triunfal y la ciudad en los siglos XVI y XVII", *Espacio, tiempo y forma*, 4, 1991, pp. 121-134. P. Pedraza, *Barroco efímero en Valencia*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1982.

40. V. Mínguez, "Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica", *Obradoiro de Historia Moderna*, 20, 2011, pp. 151-180. J.J. García Arranz, *op. cit.*, pp. 231-259. J. M. Monterroso, "Para imaginar lo desconocido. De turcos, herejes, indios y mártires", en C. López, M. A. Fernández, I. Rodríguez (coords.), *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, Santiago de Compostela, Andavira, 2013, volumen 2, pp. 317-333.

41. Véase esta crítica en: D. Nirenberg, *Neighboring faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2014, p. 171.

quema útil –casi nos atreveríamos a decir didáctico– de lo que sucedió[42]. La creación de un estereotipo tan falso no fue más que una estrategia de los cristianos occidentales, y de la historiografía posterior que los aceptó, para definirse a sí mismos, la consabida teoría del enemigo en el espejo[43]. De hecho, en palabras de Blanks[44], los musulmanes se convirtieron en un negativo fotográfico de la auto-percepción de una imagen de su ideal cristiano, que retrata los europeos como valientes creyentes, virtuosos en el único Dios y fe verdadera. Con la degradación de la imagen de sus rivales, los cristianos eran la mejora de sus propias imágenes, tratando, con ello, de conseguir confianza a la hora de enfrentarse a enemigos con una cultura y poder armamentístico a su altura[45].

Más allá de estas lagunas o investigaciones parciales hasta ahora realizadas, otro aspecto que complica aún más la problemática conformación de la imagen del musulmán es, justamente, como se indicó, sus múltiples variantes. El caso más complejo es el del morisco, cristiano convertido a la fuerza durante los inicios del XVI pero de ascendencia islámica, personaje que según su procedencia geográfica así como el autor consultado puede tomar distintas formas, a día de hoy difícil de objetivar y menos de visualizar en una obra de arte.

Barbara Fuchs intentó hacer un resumen de cómo vienen definidos en los textos citados[46]. Indica, por ejemplo, que en toda venta de esclavos era necesario indicar su color, y que en dichas fuentes suelen aparecer como "de color moreno", de "colores negros", "de color blanco que tira un poco a tintes membrillo" o "membrillo cocido", o incluso, con frecuenta son descritos como blancos[47].

---

42. "La creación de estereotipos descriptivos, proceso que se puede verificar perfectamente hacia finales del siglo XVI, nos permite ejemplificar la importancia de la publicística, al mismo tiempo que supone que el conocimiento real de lo descrito vaya perdiendo matices y contenidos hasta transformarse en un topos que impide ampliar la curiosidad". M. A. de Bunes Ibarra, "Cristianos y musulmanes ante el espejo en la Edad Moderna. Los caracteres de hostilidad y de admiración", *Quaderns de la Mediterrània,* 8, 2007, p. 209. Esta idea es también desarrollada en: M. A. de Bunes Ibarra, "La visión…", *op. cit.*, pp. 61-72.

43. R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval. El enemigo en el espejo,* Madrid, Rialp, 1984. Sobre esta teoría también es necesario conocer las apreciaciones que realizara Eloy Benito al respecto: "Todo espejo mental, todo testimonio o composición históricos devuelven, en efecto, una imagen relativizada de la respectiva realidad a la que enfocan: subjetivada a través de los filtros inherentes a la identidad perceptora; deformada, y aun falseada, cuando los condicionantes que inciden sobre ésta no consiguen ser neutralizados o superados por sus propios mecanismos de objetivación". E. Benito, *op. cit.*, p. 23.

44. D. Blanks, M. Frassetto, "Introduction", en D. Blanks, M. Frassetto, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other,* New York, St. Martin's Press, 1999, p. 3.

45. Sobre el substrato medieval de dicha idea consúltese: A. Corbalán Vélez, "Aproximación a la imagen del musulmán en la España medieval", *Lemir*, 7, 2003.

46. B. Fuchs, *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities,* Cambridge, Cambridge Univesity Press, 2001, p. 153. Esta idea la vuelve a desarrollar en otras de sus publicaciones donde insiste en que la condición de musulmán o morisco en la Península Ibérica no era equivalente a negritud. Véase: B. Fuchs, *Una nación exótica,* Madrid, Ediciones Polifemo, 2011.

47. En este sentido, Cerdà de Tallada, a inicios del XVII, revindicó su aspecto físico similar al cristiano al exponer cómo: "Cregueren que eren crestians, i quant foren més prop conegueren ser

Por esto, debido a tal profusión descriptiva es complicado o casi imposible establecer cualquier apariencia física estándar para los moriscos, y podemos entender cómo muchas veces son confundidos por cristianos viejos, de ahí los problemas que tuvieron de adaptación a los territorios musulmanes una vez expulsos. De hecho, siguiendo en este caso las apreciaciones de López Baralt, "cuando los moriscos se miraban en el espejo metafórico de su propia literatura, el azogue les devuelve rostros incoloros o identidades prestadas. Es natural que el morisco, atareado con una literatura de resistencia proselitista, casi nunca se describa a sí mismo. Pero es que hay algo más tenebroso: los moriscos terminan por ver en su propio espejo literario rostros árabes incómodamente blanqueados o rubias fantasías godas de ojos 'color bioleta'. No se ven a sí mismos, sino a los cristianos viejos que tanto decían resentir. El oprimido termina por querer parecerse al opresor. Lo cierto es que no hay ni un solo morisco moreno en la literatura aljamiada, ni unos solos ojos negros, ni un pelo azabache: con la pérdida paulatina de su cultura, los moriscos terminaron también por perder su propio rostro"[48].

Bernard Vincent utilizó otras fuentes para intentar discernir cómo fue físicamente el morisco; se trató de un censo de granadinos instalados en Córdoba entre 1569 y 1571 donde se puede comprobar como casi el mismo número de sujetos son descritos como personajes de color oscuro como de tez blanquecina[49]. Estos censos los compara con las apreciaciones de Pedro de Valencia que justifica su similitud con los cristianos debido a los años que hace que viven en el mismo territorio, la admiración por la altura y belleza que retrata Pérez de Hita o la diversidad de aspecto en cuanto a la barba, que, en el fondo, siguen por moda cristiana. Así pues, podríamos decir que tan sólo el vestido[50], uno de los elementos más polémicos de persecución por parte de las autoridades políticas y religiosas, pudiera ser la clave para su reconocimiento.

Esta idea es sólo en parte correcta. Si bien, como indicara Arié[51], la corona siempre intentó prohibirlo mediante pragmáticas, estrategia de poco éxito pues seguían vistiendo con sus ropas tradicionales, principalmente en lo refe-

---

moriscos, perquè invocaven a Maoma, los quals eren cosa de sinquanta". M. Cerdà de Tallada, "Relació verdadera molt en particular de toto lo que ha pasat en la extració dels moriscos del present Regne de València y depopulació de aquell", en M. Lomas (ed.), *El desterrament morisc en la literatura del segle XVII (els 'autors menors')*, València, Universitat de València, 2010, p. 57.

48. L. López Baralt, "¿Qué imagen tenían los moriscos de sí mismos?", en A. Temimi, *Images des morisques dans la litterature et les arts,* Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, p. 158.

49. B. Vincent, *op. cit.*, p. 336.

50. B. Alonso, *Sultanes de Berbería en tierras de cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII),* Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006.

51. R. Arié, *op. cit.*, p. 109.

rido al traje femenino, se produjo una hibridación de costumbres que nos complica nuestra tarea[52]. Por ejemplo, los sayos moriscos femeninos eran trajes de lujo muy vistosos, como lo eran todas las prendas que los cristianos tomaron de los moros para vestir de gala. Aunque según Bernis[53], lo que especialmente los diferenciaba de los trajes a la moda cristiana era, al parecer, que estaban hechos con dos telas distintas, telas que se combinaban haciendo medio sayo de una y medio de la otra, o formando girones alternados, cosidos unos a otros. Se ha podido constatar cómo en las cuentas del tesorero de la Reina Católica constan repetidas compras de sayos moriscos para la reina y para las infantas. Lo mismo sucederá con los hombres, de ahí que en la literatura o en fiestas regionales aparezca con asiduidad el término "vestir a la morisca" no como sinónimo de alteridad religiosa o diferenciación sino como elemento de lujo y riqueza[54]. Consideramos que, como ya anotara Císcar Pallarés[55], la aproximación al converso a través de la óptica de la diferencia es esencialmente errónea, ya que acaba por dar una imagen más o menos distorsionada de la realidad, que es siempre compleja y ofrece aspectos muy diferentes; no en vano, es difícilmente aceptable que gentes que conviven desde siglos, que son vecinos de una misma localidad o de pueblos cercanos, en economías próximas, con intercambios habituales, con intereses muchas veces comunes, etc. deban de ser vistos como dos polos antitéticos, sino más bien tienen que ser analizados de modo paralelo, en una historia de contaminaciones y, como ya indicamos, de hibridaciones. Así pues, a pesar de los distintos grabados contemporáneos a los moriscos que poseemos, como los conocidos de Hoefnagel o al trabajo del orfebre de Augsburg, C. Weiditz, a quien debemos el valioso libro *Trachtenbuch des Christoph Weiditz voz seinen Reisen nach Spanien* (1529), sería pueril pensar que la única forma de identificación y clasificación del mismo sea buscar en las obras de arte estos clichés, como si cualquier personaje que vistiera estas ropas tuviera que ser a la fuerza un converso del Islam y no un cristiano que las

52. Como indicara Burke: "The point is that the two groups often represent different intellectual traditions. Encounters between them encourage –via arguments and even misunderstandings– a for of intellectual 'trade' and hence a hybridization of knowledges, leading in turn to new ideas and new discoveries […] On the western frontier, Spanish Christian nobles also adopted Moorish armies included light cavalry riding in the Moorish armies included light cavalry riding in the Moorish manner with short stirrups". P. Burke, *Hybrid Renaissance,* Budapest, Central European University, 2016, pp. 3 y 50.

53. C. Bernis, *Trajes y modas…, op. cit.*, p. 54.

54. Sobre estos aspectos véase: E. Díez Jorge, "Arte y multiculturalidad en Granada en el siglo XVI. El papel de las imágenes en el periodo mudéjar y hasta la expulsión de los moriscos", en J. P. Cruz (coord.), *Arte y cultura en al Granada renacentista y barroca,* Granada, Universidad de Granada, 2014, pp. 157-184. J. Martínez Ruiz, "La indumentaria de los moriscos según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra", *Cuadernos de la Alhambra,* 3, 1967, pp. 55-124.

55. E. Císcar, "La vida cotidiana entre cristianos viejos y moriscos en Valencia", en E. Belenguer (coord.), *Felipe I y el Mediterráneo. Los grupos sociales,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, p. 569.

adoptó por distintas razones, de ahí la importancia de individualizar cada caso partiendo de la intención de la obra, su cronología y localización geográfica.

Uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos, y que ya denunciamos en publicaciones anteriores[56], es la excesiva dependencia de los estudios histórico-artísticos a los textos. No en vano historiadores que nos precedieron, como Cabrillana[57], en su análisis sobre la figura de Santiago Matamoros, insiste en cómo las representaciones visuales del Islam no son más que traslaciones de los textos escritos o, aún más complejo, de las percepciones del otro que en ellos se desarrollan. Para él, estas imágenes, eran símbolos del antagonismo religioso, algo que consideramos bastante reduccionista, si bien en algunas ocasiones puede funcionar. Tal vez por ello, en los pocos estudios sobre representaciones de musulmanes o moriscos, se ha atendido a la mitografía[58], a aquellas categorías que, según Moreno Díaz del Campo[59], fueron desarrollándose en ciertos ámbitos culturales, a saber: el morisco o musulmán cruel, inasimilable y traidor. Categorías, que desde el punto de vista histórico mucho se ha discutido ya y a día de hoy sólo parece claro que el debate ha contribuido a definir dos posturas claramente enfrentadas: Islam contra cristianismo. Con todo ello se crea una imagen no sólo artificial sino que responde a los diversos intereses del poder, y que poco a poco se va deformando con el paso de los años[60]. Esta discusión historiográfica sobre deformidades y realidades desde el punto de vista histórico aún no se ha resuelto pero, al menos, sí acotado dentro de unos parámetros bastante objetivos. Ahora nos queda a los historiadores del arte que nos dedicamos a este tema, mediante estudios de caso, trabajar toda la pluralidad de opciones que nuestro patrimonio visual y bibliográfico nos legó y plantear problemas de investigación que sean resueltos con el paso del tiempo.

Partiendo de este extenso estado de la cuestión es necesario replantearnos algunas ideas que nos ayudarán en nuestro cometido de analizar las imágenes

---

56. B. Franco Llopis, *op. cit.,* pp. 281-300.

57. N. Cabrillana, *op. cit.,* p. 44.

58. Como indicara Burke, el hombre es un ser "mitogénico". Según el investigador inglés, "esta mitogénesis se explica fundamentalmente por la percepción (consciente o inconsciente) de una coincidencia en algunos aspectos entre un individuo determinado y un estereotipo actual de un héroe o villano –gobernante, santo, bandido, bruja, etc. Esta coincidencia cautiva la imaginación de la gente y empiezan a circular historias sobre el individuo, al principio oralmente". P. Burke, *Formas…, op. cit.,* p. 75.

59. F. J. Moreno, "El espejo del rey. Felipe III, los apologistas y la expulsión de los moriscos", en P. Sanz, *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote,* Madrid, Ediciones Sílex, 2005, p. 235.

60. M. F. Fernández Chaves, R. Pérez García, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla,* Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 2009. Esta idea se puede completar con las aportaciones de Rodinson: "Uno de los principales vicios, a mi entender, de los análisis realizados sobre el tema ha sido la creencia ingenua en el predominio de una imagen, naturalmente la imagen más teórica, aquella que se esfuerzan por impone los ideólogos 'orgánicos' de la cultura que aporta los juicios. La realidad fue muy otra". M. Rodinson, *La fascinación del Islam,* Madrid, Ediciones Júcar, 1980, p. 11.

del musulmán, ya converso o no, en el arte de la Corona de Aragón. La primera idea que no debemos olvidar es la importancia de la cronología y procedencia geográfica e ideológica en la que se incluyen dichas imágenes de la alteridad. Como defendiera García Cárcel[61], la literatura no tiene por qué ser la representación de la historia, pues no puede fundirse en un mismo paquete maurofílico el *Abencerraje*, escrito antes de la revuelta granadina, que un Miguel de Luna que escribe inmediatamente antes de la expulsión. El historiador tiene que actuar como "corrector" de las desviaciones que los estereotipos del pasado, por necesidades políticas o religiosas, han ido forjando en distintas cronologías, evitando las categorías intelectuales contemporáneas e introduciéndose en la mentalidad de quienes crearon y disfrutaron dichas ideas[62]. No hay que olvidar que las imágenes son producidas por sujetos humanos. Las relatividades que dificultan la percepción de su conocimiento son las mismas que, en su día, condicionaron la formación de las imágenes. Nuestra labor, tal y como así la vio Eloy Benito[63], es la de descargar parcialmente los efectos de subjetivismo que hayan podido intervenir en la formación de un testimonio ideologizado, interpretado y manipulado en distintos momentos de nuestro pasado, tomando como una única imagen fija la construcción de la alteridad que fue permeable y mutable con el paso de los años[64].

Por fortuna podemos acudir a estudios sobre la creación de la imagen del judío en la literatura y el arte como modelo a la hora de trabajar nuestro tema, pues poseen una tradición más extensa y aprender de sus errores. Joan Molina, uno de los máximos especialistas en este tema, ya advertía cómo gran parte de dicha historiografía adolecía de uno de los principios fundamentales del análisis iconológico: la recontextualización de las imágenes en función de sus usos, localización y público. El estudio de la imagen del judío casi siempre acababa siendo un fin en sí mismo, obviando el interés por determinar el objetivo que condicionó la concepción de las obras o el propio estatus y espectadores de las mismas[65], aspecto que intentaremos tener en cuenta en nuestras pesquisas e interpretaciones.

En una línea similar podemos incluir las recomendaciones que realizara Capriotti en sus estudios sobre la alteridad religiosa en el arte y la figura del judío en el periodo tardomedieval y renacentista[66]. Este investigador nos re-

61. R. García Cárcel, "La psicosis del turco en los españoles del Siglo de Oro", en F.B. Pedraza, R. González (eds.), *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro,* Almagro, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, p. 19.

62. P. Burke, *Formas…, op. cit.,* p. 68.

63. E. Benito, *op. cit.,* p. 111.

64. L. Bernabé Pons, "¿Es el otro uno mismo? Algunas reflexiones sobre la identidad de los moriscos", en B. Franco, B. Pomara, M. Lomas, B. Ruiz (eds.), *op. cit.,* pp. 205-224.

65. J. Molina, "La imagen y su contexto. Perfiles de la iconografía antijudía en la España Medieval", en *Els jueus a la Girona medieval* (XII ciclo de conferencias Girona a l'Abast), Gerona, Bell-lloc, p. 37.

66. G. Capriotti, *Lo scorpione sul petto. Iconografia antiebraica tra XV y XVI secolo alla periferia dello Stato Pontificio*, Roma, Gangemi Editore, 2014. Especialmente las páginas 14 y 18.

cuerda que los destinatarios de las obras que trabajamos, así como los propios comitentes y artistas eran cristianos y nos cuestiona qué relación tuvieron los propios hebreos con las iconografías que él estudia en su libro, pues en muchos casos, como por ejemplo sucedería en los tapices de Vermeyen, pocos moriscos o musulmanes tuvieron acceso directo a los mismos, aunque fueran expuestos al público en múltiples ocasiones, mientras que los retablos que en este artículo trabajaremos sí que fueron vistos por gran parte de población cuanto menos morisca que acudía forzada o no a las iglesias a profesar su nueva fe. Este hecho es fundamental a la hora de hacer las lecturas ideológicas pertinentes y entender los cambios iconográficos que se van sucediendo. Este problema, vinculado con la imagen visual del musulmán ya fue advertido por Díez Jorge cuando planteó cómo la localización de una obra, la técnica y su formato, debían ser objeto de estudio de un modo más atento del que hasta ahora se había venido realizando[67]. Puede parecer algo muy obvio, pero bien es cierto que gran parte de la historiografía que ha trabajado el Islam y su percepción olvidó al supuesto espectador musulmán o converso que pudo observar esas obras o si, en algún caso, el artista o comitente, consciente de la influencia que éstas pudieran tener en el mismo, matizó algún elemento para evitar revueltas.

Obviamente, también en esta lectura es necesario acotar geográficamente, algo indispensable y no siempre realizado cuando hablamos de alteridad, pues como sabemos las relaciones cristianismo-Islam en la Península no fueron uniformes tampoco territorialmente, de ahí que en la cata que supone esta publicación tomemos como ejemplo la antigua Corona de Aragón, hecho que nos permite estudiar de modo particular el fenómeno partiendo de unos parámetros históricos bastante conocidos y estudiados[68].

Quizás, por ello, otro aspecto a tener en cuenta es la calidad de las obras y la información que de ella podemos extraer. Tradicionalmente los estudios sobre musulmanes o moriscos se han centrado en grandes piezas, en importantes series, y han dejado de lado casos particulares, como los retablos de Jerónimo Martínez o Miguel del Prado, que trataremos en las siguientes páginas. Estas tendencias analíticas han obviado las recomendaciones que Haskell realizó[69] cuando insistió en cómo este arte de supuestamente poca calidad podía ser tan revelador como el de buena factura debido a la información que brindaba tanto sobre la decadencia de la civilización como sobre la piedad de los

67. E. Díez Jorge, "Algunas percepciones cristianas…", *op. cit*., p. 34.

68. De todos modos, como nos advierte el propio Capriotti, es complicado realizar una única clave de lectura de las piezas a estudiar, y caer en la tentación de crear conclusiones unívocas no nos haría más que caer, de nuevo en una estereotipación: "Individuare una chiave di lettura unica che dia senso a tutti i temi antiebraici diffusi sul territorio selezionato è tuttavia un'operazione non solo difficile, ma anche epistemologicamente poco corretta, perché tenderebbe a ridurre la complessità storica di fenomeni talvolta molto peculiari entro teorie sistematiche precostituite, come ad esempio quella del 'capro espiatorio'". G. Capriotti, *op. cit.,* p. 19.

69. F. Haskell, *La historia y sus imágenes,* Madrid, Alianza Editorial, 1994, p.132.

devotos que deseaban desentenderse de cualquier cosa que los distrajera. Es a través de este análisis microhistórico, a veces casi periférico, cuando podremos conocer todas las caras del poliedro. Tan representativa (en la subjetivación o no del personaje) y con tantas lecturas paralelas[70] puede ser la visualización del otro que realizara Vermeyen –insistimos de nuevo en este autor por haber centrado la atención de la historiografía que nos precedió–, quien estuvo al servicio de Carlos V que la que se dio en otros retablos que nacieron de iniciativas más particulares y con un coste menor considerablemente menor. De todas maneras, todas estas representaciones se pueden incluir en la conocida "guerra de imágenes" que se dio ante los enemigos en el mundo moderno, formando parte de un mismo *puzzle* a día de hoy difícil de reconstruir[71].

Otro aspecto que no debe pasarnos inadvertido dentro de esta guerra de imágenes y que hasta ahora se ha obviado en el estudio de la alteridad es el "olvido" u "omisión" de la representación del otro. Como mostró Warburg en su *Atlas Mnemosine*, tan importante es el recuerdo como el olvido, pues en palabras de Asmann[72], la memoria cultural funciona en el pasado sólo en la medida en que el pasado puede ser reclamado como "nuestro"; mientras que el conocimiento no tiene forma y es progresivo, la memoria implica el olvido, y el olvido la invisibilidad. Así pues, si uno de los objetivos del trabajo de reconstruir la imagen del musulmán, en muchos casos, como representación mediática de las minorías y de los temas relacionados con éstas, es definir cómo viene descrito en las fuentes textuales o visuales, su ausencia en algunas representaciones de la cultura visual coetánea podría suponer un factor determinante de cómo las audiencias mayoritarias percibieron a dichos colectivos[73]. Por ello tan importante para el historiador (del arte) debería de ser analizar cómo se representa al musulmán o converso como cuándo tendría que ser representado pero su imagen es omitida o modificada por algún interés particular del promotor o incluso del cliente que lo va a consumir, de ahí que insistamos en tra-

70. C. L. Tieszen, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain,* Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 266.

71. F. Bouza, "Ardides del arte. Cultura de corte, acción política y artes visuales en tiempos de Felipe II", en *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento,* Madrid, Museo del Prado-Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 57-82.

72. "The cultural memory is based on fixed points in the past. Even in the cultural memory, the past is not preserved as such but is cast in symbols as they are represented in oral myths or in writings, performed in feasts, and as they are continually illuminating a changing present. In the context of cultural memory, the distinction between myth and history vanishes. Not the past as such, as it is investigated and reconstructed by archaeologists and historians, counts for the cultural memory, but only the past as it is remembered". J. Assmann, "Communicativa and Cultural Memory", en A. Erll, A. Nünning, S. Young (eds.), *Cultural Memory Studies,* Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 109-118.

73. Una buena reflexión al respecto, aunque focalizado en el mundo contemporáneo puede encontrarse en: *La imagen del Mundo Árabe y Musulmán en la Prensa Española,* Sevilla, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2010, p. 11.

bajar la obra de arte no sólo como documento "visual" de cómo era visto el otro, sino como muestra de un entramado mucho más complejo. En este trabajo lo trataremos de hacer, en la medida de lo posible, en algunas de las tablas escogidas, si bien implica un riesgo evidente al no encontrar estudios similares que nos sirvan de espejo metodológico[74].

Pertrechados por todo este bagaje cultural y metodológico nos enfrentamos a dos casos de estudio de una cronología similar que nos pueden ayudar a extraer conclusiones parciales y a tipificar modos de trabajar la imagen del musulmán o morisco en el mundo moderno de la Corona de Aragón. Como indicara Antonio Urquízar, la validez de un método científico depende de su capacidad crítica, de la coherencia que muestre entre sus fines y los medios utilizados, es decir, entre la pregunta de investigación que disponga y los recursos que maneje para ello[75]. Nuestras preguntas están vinculadas con la vida de las imágenes, sus consumidores y creadores, una historia de encuentros y desencuentros a veces difícil de desenmarañar.

La imagen de la victoria ante el Islam en el retablo de San Jorge de Jerónimo Martínez: sobre la estereotipación del infiel

Queremos iniciar nuestro periplo con el estudio de una pieza fundamental de la iconografía anti-islámica aragonesa. Esta obra fue realizada en 1525 para la Capilla de los Caballeros de la Parroquia de San Miguel de Teruel (fig. 1)[76], si bien fue trasladada en 1956 a la iglesia del Salvador de la Merced de esta misma ciudad, donde actualmente se encuentra[77]. El retablo presenta una tabla central con la historia de la Batalla de Alcoraz acaecida en el año 1096, donde San Jorge guerrero a caballo encabeza el ataque, mientras que en segundo plano encontramos la lucha entre los caballeros cristianos enarbolando la bandera con las heráldicas barras de Aragón frente a los musulmanes representados con su es-

74. Desde el punto de vista histórico, vinculado a las relaciones moriscas y cristianas con el imperio otomano, este aspecto de la invisibilidad puede verse mínimamente esbozado, sirviéndonos de modelo, el siguiente interesante artículo: A. Merle, "Les Espagnols et le monde ottoman jeux de construction (XVIe-XVIIe siècles)", en J. Soubeyroux (dir.), *Rencontres et construction des identités (Espagne et Amérique latine)*, Saint-Étienne, Pulications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, pp. 11-21.

75. A. Urquízar Herrera, *La construcción historiográfica del arte*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2012, p. 197.

76. C. Morte García, "Retablo de San Jorge", en *Aragón y la pintura del Renacimiento*, Zaragoza, Museo e Instituto Camón Aznar, 1990, pp. 99-101.

77. A. López, *La significación de San Jorge en la Historia de Teruel*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1967.

Figura 1. Retablo de San Jorge. Jerónimo Martínez, 1525, iglesia del Salvador de la Merced, Teruel.

tandarte con la media luna, iconografía simbólica del infiel[78]. En esa misma representación, es curioso observar cómo en el ángulo inferior derecho yacen las cuatro cabezas coronadas de los reyes moros muertos en la batalla, elementos que entrarán a formar parte de la heráldica aragonesa desde esa victoria. Com-

78. Esta iconografía era habitual en la tradición medieval y moderna, de hecho se remarca en textos de la expulsión morisca. Véase: V. Pérez de Culla, "Expulsión de los moriscos rebeldes de la sierra y muela de Cortes. Por Simeón Zapata Valenciano", en M. Lomas, *op. cit.*, p. 377.

pletando la escena de la tabla central, en la parte superior destaca en un altozano una cruz sobre un árbol, que hace referencia a la batalla del Puig de Enesa, victoria alcanzada por Jaime I en 1237 sobre los musulmanes con ayuda también de San Jorge, incluyendo, pues, en una misma representación los dos milagros más conocidos del santo guerrero. La forma de plasmar la contienda bélica nos recuerda, si bien con más orden en su composición, a numerosos retablos medievales con iconografías similares, a saber, por ejemplo, el del Centenar de la Ploma (c. 1420, Victoria & Albert Museum) o el de San Jorge de Jérica (1420-1423) realizado por Berenguer Mateu.

Completando la historia contada en dicha tabla, en las calles laterales de la derecha, en la parte superior, se representa un suceso extraordinario: cómo San Jorge trajo desde Antioquía, sobre la grupa de su caballo, a un caballero alemán que intervino en la mencionada batalla y fue también capital en la victoria. En la tabla inferior se narra la historia de cómo varios caballeros presentaron a Pedro I, rey que dirigió las tropas en Alcoraz, las cuatro cabezas de los reyes moros derrotados, mientras que otro en genuflexión porta el escudo de fondo blanco con la cruz roja insignia de San Jorge, blasón que, junto a las citadas cabezas de moros, sería adoptado por los reyes aragoneses a partir de tal batalla, tal y como podemos ver en el reverso de los plomos de las bulas de privilegios de Alfonso III (1265-1291). En esencia, se trata de un alegato a la propia memoria histórica de la Corona de Aragón y a la importancia del Santo en las conquistas ante el infiel[79].

Por último, tanto la predela como el resto de las tablas representan escenas de la vida del santo, su martirio y, coronando la composición, su iconografía más conocida, luchando contra el dragón, que también puede ser entendido como símbolo del Islam o de Mahoma dependiendo en el contexto en el que se encuentre[80].

Las fuentes o crónicas históricas en las que se basó este retablo han sido estudiadas de manera muy detallada por Enrique Olivares en su tesis doctoral dedicada a los santos caballeros[81]. Según él, no se basa en la *Crónica navarro-aragonesa* (1305) o en la *Crónica de San Juan de la Peña* (1342), sino en otra más moderna, tal vez la *Coronica de Aragón* (1499) de Gauberto Fabricio de Vagad[82],

79. Podemos encontrar una descripción detallada del retablo en S. Sebastián, *Iconografía e iconología en el arte de Aragón*, Zaragoza, Guara Editorial, 1980, pp. 92-94. Así como en: L. Linares, *op. cit.*, p. 373.

80. "El falso profeta Mahoma dio principio a la maldita secta de los Sarracenos, cuya malicia fue tanta que han pretendido muchos dotores fue Mahoma el dragon que vio san Ioan Apoc 13. Con siete coronadas cabeças, figura expressa del Antichristo […] Nacio este Dragon el año 580". B. Verdu, *Engaños y desengaños de los Moriscos de España...*, Barcelona, Sebastián Matheuad, 1612, p. 132. Para un estudio más detallado véase: G. Magnier, "Millenarian prophecy and the mythification of Philip III at the time of the expulsion of the Moriscos", *Sharq al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, pp. 187-209.

81. E. Olivares, *op. cit.*, p. 273 y ss.

82. G. F. Agad, *Coronica de Aragón*, Zaragoza, Paulo Hurus, 1499.

que también sirvió de modelo a los escritos de Pere Antoni Beuter su segunda parte de la *Coronica General de España* (1551). Estas filiaciones se basan, por ejemplo, en la descripción de las cabezas de los musulmanes, que no aparecen en las dos crónicas citadas primeramente y sí en el texto de Vagad, y más tarde en la de Zurita (1578)[83], si bien en las fuentes textuales no hay un acuerdo de si se trataban de testas coronadas o con vendas blancas a modo de turbante, decidiéndose el pintor aragonés a utilizar la primera de estas opciones, al fin y al cabo, la que más éxito tuvo a lo largo de la historia.

En esencia, y como hemos visto, en este retablo se intenta recordar la importancia de las victorias ante los musulmanes, de modo similar a como se realizó en Castilla con la figura de Santiago. En este sentido, la primera cofradía dedicada a San Jorge data del 24 de septiembre del 1201, con el rey Pedro II el Católico, quien fundara la Orden de San Jorge de Alfama, que acabaría años más tardes fusionándose con la de Montesa[84]. Por lo que a Teruel se refiere, sabemos que la Compañía Real y Militar de San Jorge fue creada en 1225 por Jaime I[85]. Y, aún más tarde, su devoción fue en aumento cuando para fomentar el ejercicio de las armas se creó en Zaragoza una cofradía de justadores a honor y reverencia del glorioso caballero San Jorge de la Aljafería, cuyos estatutos fueron aprobados en 12 de diciembre de 1457, convirtiéndose con el paso de los años este santo en el patrón de la aristocracia guerrera del siglo XVI[86].

Hasta aquí, ciertamente, no hemos expuesto ninguna novedad al respecto. Hablamos de un retablo con ciertas reminiscencias góticas, que como Santiago Sebastián expusiera[87], tal vez vinieran dadas por el mantenimiento de una mentalidad medieval muestra clara del conservadurismo de la sociedad turolense en los albores del Renacimiento. Una gran pieza de altar que magnifica la historia de Aragón y recuerda la lucha incesante contra el Islam. Ahora bien, queremos plantear algunos asuntos que hasta ahora no han sido tratados: por un lado, la trascendencia de esta obra en la tradición aragonesa y, vinculada con ésta, a nuestro parecer, qué papel jugó el morisco en su continuidad, pues gran cantidad de neoconversos pudo tener acceso a esta pieza y ver continuamente la figura de antepasados suyos humillados desde el punto de vista compositivo (representados a los pies del caballo) y formal (al seguir los estereotipos de deformación y ennegrecimiento del musulmán típicos de siglos anteriores).

Si analizamos la producción posterior en cuanto a obras de gran formato, hasta 1595 no encontramos ninguna pieza similar. Nos referimos al retablo de

83. J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón,* Zaragoza, 1562.

84. H. Samper, *Montesa ilustrada origen, fundación, principios, institutos, casos, progressos, iuridicion, derechos, priuilegios, preeminencias ... de la ... Religion militar de N. S. Santa Maria de Montesa y San Jorge de Alfama*, Valencia, Geronymo Vilagrasa, 1669. R. Sáinz de la Maza, *La Orden de San Jorge de Alfama. Aproximación a su historia*, Barcelona, CSIC, 1990.

85. A. López, *op. cit.*, p. 6.

86. C. Morte, *op. cit.*, p. 100.

87. S. Sebastián, *op. cit.*, 1980, p. 94.

San Jorge de Miguel Orliens para la ermita de dicho santo en Huesca, donde en un relieve de madera, a modo de friso, aparece de nuevo la batalla de Alcoraz. Olivares[88], siguiendo las ideas de Francisco Balaguer[89], opinó que existen pocas y muy tardías representaciones de este tema más allá de las dos obras citadas por la cautela que la Iglesia de Huesca tuvo ante el valor de dichas tradiciones "fantásticas" de victorias con ayuda de santos. Tal vez debemos adentrarnos algo más en la sociología del pueblo aragonés y sus distintas comunidades, para entender la omisión de dicho asunto durante años.

La historiografía ha sido bastante unánime en afirmar que los moriscos de este territorio eran más "cristianos" que en otros como Granada o Valencia. Para Colás[90] tienen una personalidad diferenciada, porque más allá de la estandarización que supone la maquinaria inquisitorial o las noticias de Estado, la mayor parte de la documentación lo presenta integrado en la sociedad y en el orden político aragonés, más próximo a sus vecinos cristianos de lo que estaban en los territorios citados con anterioridad. En estos textos aparecen denominados como cristianos nuevos, y no fue hasta su expulsión en 1610 que comenzaron a recibir el apelativo de morisco, como algo negativo, como herramienta del poder central para justificar su expulsión. De hecho, la mayor parte de ellos hablaba el castellano e incluso las élites, según este mismo investigador, lo escribía, hecho muy significativo pues conocidos son los problemas de predicadores valencianos para ser entendidos por los neoconversos a los que se enfrentaron[91]. Obviamente hubo tensiones entre ambos colectivos, pero las típicas que corresponden a una cohabitación o coexistencia con similares fricciones a las que también se dieron entre los propios cristianos viejos. Tal fue su integración que incluso algunas localidades como Codo acogieron a varios malhechores y bandoleros moriscos con la intención de que les defendieran de ataques externos[92]. A todo ello, deberíamos de añadir el tema de sus vestimentas que, como indicamos con anterioridad, en algunos casos tuvo un rasgo identitario. Jorge del Olivo[93] nos presenta un estudio muy detallado a través de documentos del archivo de protocolos de Calatayud en el que se puede llegar a la conclusión que se vestían de modo si-

88. E. Olivares, *op.cit.*, p. 274.

89. F. Balaguer, "El santuario y la cofradía oscense de San Jorge", *Argensola,* 47-48, 1961.

90. G. Colás, "Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política", *Sharq al-Andalus,* 12, 1995, p. 150. Estas ideas son compartidas por otros autores: S. Carrasco, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

91. Según Ruiz Bejarano, cuando consideramos el universo morisco aragonés, formado en su mayor parte por pequeños labradores y artesanos, llama la atención el nivel de alfabetización y los mecanismos de educación internos del grupo, la existencia de escribanos ambulantes, copistas o bibliotecas comunitarias. Véase: B. Ruiz-Bejarano, "La resistencia identitaria morisca en Aragón: la palabra y las armas", en B. Franco, B. Pomara, M. Lomas, B. Ruiz (eds.), *op. cit.*, p. 267.

92. G. Colás, J. A. Salas, *Aragón en el siglo XVI,* Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1982, p. 602.

93. J. del Olivo, *Los moriscos de Calatayud y la Comunidad de Calatayud*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008, pp. 69-70.

milar a cómo lo hacía cualquier miembro de la comunidad cristiana vieja del momento. Tal vez todo ello por un plan de aculturación a veces violento y la adaptabilidad de las comunidades que allá residieron[94].

De todas maneras caeríamos en los clichés criticados con anterioridad si afirmamos que todos los moriscos aragoneses fueron iguales y compartieron unas características comunes. Como es habitual, existieron numerosas particularidades locales. Esta pluralidad se puede ver, por ejemplo, en los procesos inquisitoriales, donde hay localidades en las que existe un núcleo islámico particularmente activo en cuanto a la promoción y mantenimiento de la religión (tal es el caso de Villafeliche, Almonacid de la Sierra, Calanda, Belchite, Ambel o Torrellas). Otras, a pesar de poseer un núcleo de habitantes moriscos, presentan menor casuística en los procesos inquisitoriales[95]. No en vano tenemos noticias de cómo algunos celebraron las derrotas marítimas de las tropas cristianas, constancia de negociaciones con Francia para los ataques a la península[96], así como puente hacia el norte para los moriscos conquenses y granadinos, como demostró García-Arenal[97]. Prueba de todo ello sería la publicación de las órdenes de desarme que allá se impusieron principalmente vinculadas también con la disputa entre el partido fuerista y los defensores del monarca, cuyo objetivo era limitar los poderes de la nobleza e impedir que éstos coartaran las actividades de la Inquisición en Aragón[98]. Los momentos de máxima tensión fueron hacia 1559, poco antes de la llegada de los granadinos que se encaminaron a Aragón hacia 1571 tras la fallida rebelión de las Alpujarras. De todas maneras es necesario recordar que los pocos alzamientos que se dieron en este territorio fueron más producto de individuos aislados que de una colectividad.

El año en que esta pieza fue encargada, 1525, es fundamental en la historia de los moriscos aragoneses, coincide con la pragmática de Carlos V de conversión forzosa, por lo que el mensaje triunfalista que presenta es entendible en esta necesidad de demostrar el poder cristiano ante el Islam y la obligación de dejar su antigua religión a la fuerza –sino querían correr la misma suerte que sus antepasados– y abrazar la nueva fe. Como veremos, en Valencia, conser-

94. Bejarano, basándose en el texto de Morgan (J. Morgan, *Mahometism fully explained*, Londres, 1723, pp. 8-10) y en *Discurso de la Luz* de "Mahomet Rabadan, an Aragonian moor" tomado del manuscrito Harley 7501 BLL analiza cómo para un musulmán era difícil encontrar correligionarios en Aragón debido al alto grado de conversión y pérdida de costumbres de los morisos de este territorio.

95. B. Ruiz-Bejarano, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Alicante, 2015, p. 433.

96. M. C. Ansón, "La actividad inquisitorial aragonesa en el reinado de Felipe II y su repercusión en los súbditos moriscos", en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598), Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, Editorial Parteluz, 1998, vol. 3, p. 21.

97. M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp. 79-82.

98. B. Ruiz-Bejarano, "La resistencia identitaria morisca en Aragón…", *op. cit.*, 2016, pp. 261-279.

vamos obras con un mensaje más integrador, pero al fin y al cabo lo que este retablo representa es el poder del brazo civil y religioso en la erradicación del Islam en la Península.

Aquello que nos interesa, como indicamos, es que hasta cuarenta años más tarde no encontramos más pinturas con este mensaje tan claro y directo ante el infiel, parece como si una vez creado este impulso violento de conversión y a la vista de que realmente, salvo algunos grupúsculos, las comunidades moriscas estaban siendo asimiladas de un modo más pacífico y escalonado que en otros territorios no era necesario recordarles qué sucedería si no eran buenos cristianos. En epígrafes anteriores recordamos la importancia de encuadrar cada representación de quién la creó y quién la (supuestamente) consumió, ya que así se entendería verdaderamente su mensaje. Con ello podemos comprender y especular que la ausencia de representaciones de San Jorge y de la victoria de Alcoraz durante la segunda mitad del XVI y el XVII no corresponde, como se indicó en artículos precedentes, al hecho que la Iglesia oscense o aragonesa no quisiera difundir esta mitografía imaginada de la conquista a través de santos guerreros, sino al plan pacífico de conversión una vez dado un impulso exhaustivo en 1525. ¿Qué necesidad había de recordar visualmente entre los moriscos que el brazo armado del estado les perseguiría si no cumplían con sus preceptos? Recordemos que las fuentes, salvo la Inquisición[99] –textos jurídicos que siempre deben de ser leídos con cautela–, los tratan como cristianos nuevos, integrados en la sociedad de un modo más o menos uniforme. De este modo, retomando las ideas expuestas con anterioridad, la ausencia de representación de un colectivo dentro de la cultura visual del mundo moderno, debe de ser tomado como un factor determinante de cómo las audiencias mayoritarias percibían a estas minorías, esto es, como un pueblo relativamente integrado con el que compartían su vida cotidiana, a pesar de las distintas escaramuzas que se fueron desarrollando en diversos momentos de su historia. Obviamente, esta interpretación debe tomarse con cautela, estamos hablando de percepciones y de relaciones sociales que no pueden probarse más allá de una lectura detenida conjunta de imágenes y textos, pero es sintomático que durante años desapareciera este tipo de representación triunfalista, salvo en algunos documentos vinculados con órdenes militares, y que esa coincidencia fuera en paralelo al proceso de asimilación relativamente pacífico de los moriscos aragoneses. Ese gran impulso que supuso el retablo que aquí expusimos, retórica visual de una conversión victoriosa a la fuerza, fue seguido de una relajación en la representación triunfalista ante el Islam ya que la situación social de integración recomendaba no incitar a los musulmanes a la violencia mediante imágenes infamantes contra su colectivo.

---

99. Sobre este problema véase: F. Márquez Villanueva, "El problema historiográfico de los moriscos", *Bulletin Hispanique*, 86, 1-2, 1984, p. 114. M. García-Arenal, "Dissensió religiosa i minories. Moriscos i judeoconversos, qüestions d'identitat", *Afers*, 62-63, 2009, pp. 15-40, así como: B. Vincent, "Convivencia difícil", en S. Castillo, P. Oliver (eds.), *Las figuras del desorden*, Madrid, 2006, pp. 57-69.

La representación de los musulmanes en el retablo de San Vicente de Miguel del Prado

Para adentrarnos en el asunto de la representación de los musulmanes en el arte valenciano moderno, como contrapunto a la pieza anterior, nos centraremos en el retablo de San Vicente Ferrer (fig. 2) del Museo de Bellas Artes de Valencia de Miguel del Prado (activo en Valencia entre 1515 y 1521)[100], fechado con anterioridad a 1521 atendiendo a la fecha de fallecimiento de dicho artista, justo coincidiendo con el inicio de la Batalla de las Germanías, donde la población musulmana fue obligada a convertirse a la fuerza al cristianismo[101]. Esta pieza, si bien presenta un cronología muy similar a la anterior, posee unos recursos estilísticos e ideológicos bastante diversos. Este conjunto de tablas al óleo de casi cinco metros de altura tiene una procedencia incierta según las fuentes que utilicemos. Saralegui[102] en 1944 pensó en tres posibles localizaciones: el monasterio de Dominicos de Sant Onofre de Museros, el de Sant Onofre de Xàtiva o el de Dominicos de la ciudad de Valencia. Gracias a las recientes investigaciones de la profesora Gómez-Ferrer Lozano se ha conseguido ubicar en el primero de ellos, pues ha encontrado diversos documentos que justifican dicha adscripción. Esta pintura, según la investigadora citada, estaría relacionado con la figura del dominico Fray Juan de Enguera, confesor de Fernando el Católico, Obispo de Vich (1506-1510), Lleida (1510-1512), Tortosa (1512-1513) e Inquisidor General de la Corona de Aragón (1507-1513)[103], hecho que, de confirmarse, adelantaría la posible cronología de la obra en casi 10 años. La hipótesis se basa en la descripción de Diago, en su crónica sobre la orden dominica, de un retablo dedicado a San Vicente en el Seminario-Convento de Museros conocido como el "de los Enguera"[104], hipótesis que la anteriormente citada investigadora, Gómez-Ferrer, está argumentando y desarrollando en un artículo que todavía se encuentra en prensa.

---

100. Agradezco a la profesora Mercedes Gómez-Ferrer Lozano el haberme pasado un artículo pendiente de publicación y otro en proceso de redacción donde se trabajan distintas fuentes documentales nuevas de este artista que permite saber cuándo fallece así como la procedencia definitiva de la pieza que aquí trabajamos, aspecto que influye, obviamente, en la interpretación de la misma. Recomendamos la lectura de: M. Gómez-Ferrer Lozano, "Miguel del Prado. Pintor de retablos en Valencia. Su fallecimiento en las Germanías", *Archivo Español de Arte*, 40, 2017, pp. 125-140.

101. Es ingente la bibliografía publicada sobre estos procesos de asimilación forzosa, que ya tratamos en publicaciones anteriores. Para una visión de conjunto recomendamos: R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

102. L. de Saralegui, "Para el estudio de dos tablas italianas y varias españolas", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 48, 1944, pp. 34-35.

103. Sobre este personaje y su posible vinculación con la pintura que analizamos véase: F. Mombblanch, "El obispo inquisidor Fray Juan Enguera y el retablo vicentino del maestro del Grifo", *Anales del Centro de Cultura Valenciano*, 51, 1966, pp. 89-123.

104. Sobre este retablo y la noticia de Diago véase: V. Samper, *Miguel Esteve (Xàtiva, h. 1485-Valencia, 1527) y algunas consideraciones más sobre la pintura valenciana de su tiempo.* Tesis doctoral inédita, Universitat de València, 2016, p. 153.

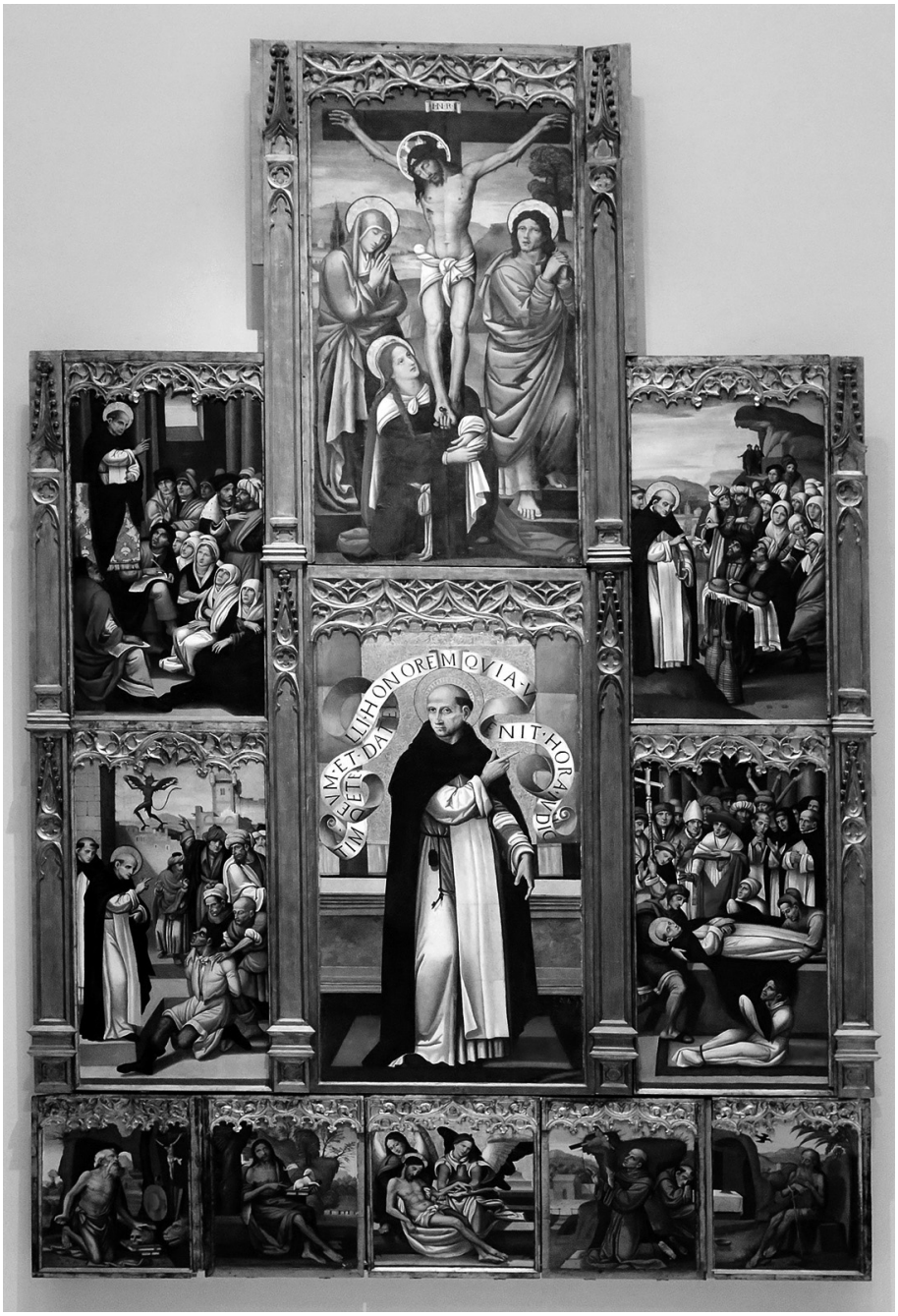


Figura 2. Retablo de San Vicente Ferrer, Miguel del Prado, c. 1525, Museo de Bellas Artes, Valencia.

Partiendo de su procedencia se puede entender la elección del tema, es decir, la vida de San Vicente Ferrer, uno de sus santos más famosos desde el medioevo en la zona levantina; así como la aparición de algunos elementos iconográficos de tal orden, como un pequeño escudo con un grifo sobre un fondo de alternancia de blanco y negro, propio de esta orden. De hecho, la importancia y visibilidad de dicho grifo, así como el desconocimiento del artista que realizara estas tablas hizo que durante años fuera atribuido a un anónimo "maestro del Grifo"[105], hasta que más tarde, por concomitancias estilísticas se pensara en Miguel del Prado como autor[106]. Actualmente se encuentra expuesta en el Museo de Bellas Artes de Valencia (inv. 175) en cuyo catálogo de 2003 Benito ya indicaba la presunta procedencia, que gracias a los recientes estudios se ha visto ratificada[107].

Respecto a los asuntos representados, más allá de coincidir en que se plasma la vida y milagros de San Vicente Ferrer, no hay unanimidad. Para Ferre Puerto, las tablas laterales tratan de la conversión de los judíos, dos milagros de la vida del santo y, por último, la predicación ante los cátaros[108]. La mayor parte de la historiografía coincide en que no se tratan de judíos ni cátaros sino de musulmanes los que aparecen allí representados, a nuestro parecer, idea totalmente correcta como veremos. Benítez Sánchez-Blanco y García Marsilla hablan de un San Vicente predicando a la "moruna"[109] o a una audiencia mudéjar[110]; mientras que Ferragud indica que son musulmanes por su vestimenta[111].

Poco se ha dicho, por el contrario de la figura de los predicadores o profetas que aparecen en los guardapolvos del retablo, que son representados con un turbante a la moda oriental. Este hecho puede deberse a la conocida moda de ataviar a personajes relacionados con Oriente, profetas o personajes bíblicos con dicha indumentaria[112], práctica muy habitual en la plástica medieval y moderna. Sin ir muy lejos, podemos encontrar a José de Arimatea o Nicodemo, por ejemplo, con la cabeza cubierta de un modo similar a la obra de Prado, en las tablas de Vicente

105. F. V. Garín Llombart, *Breve visita al Museo de Bellas Artes de Valencia,* Valencia, 1974.

106. J. Ferre, "El retaule de Sant Vicent Ferrer del pintor Miquel del Prado", *Llibret explicatiu. Falla Benlloch Alexandre VI,* 1994.

107. F. Benito, *Museu de Belles Arts de València. Obra selecta,* València, Generalitat Valenciana, 2003.

108. J. Ferre, *op. cit.*

109. R. Benítez Sánchez-Blanco, J. V. García Marsilla, "Entre terra i fe. Les línies argumentals d'un projecte expositiu", en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609),* Valencia, Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009, p. 29.

110. R. Benítez Sánchez-Blanco, "Islam ocult, evangelització i repressió inquisitorial", en *Entre tierra y fe…, op. cit*., p. 119.

111. C. Ferragud Domingo, "La pràctica de la medicina i la menescalia dels mudèjars i els moriscos del regne de València", en *Entre tierra y fe…, op. cit*., p. 328.

112. Sobre las representaciones de profetas en el arte gótico valenciano véase: O. Calvé, "El uso de la imagen del profeta en la cultura valenciana medieval", *Ars Longa,* 20, 2011, pp. 49-68.

Macip (véase, de cronología similar su *Llanto sobre Cristo muerto,* 1525, de la Colección Lladró)[113]. Éste no era más que un recurso estilístico para remarcar lejanía geográfica y sus representaciones estaban basadas en los relatos de viajeros que acudían a Tierra Santa, ya que durante el XVI el género periegético y este destino en particular fue de particular significación, de ahí que no queramos ahondar en estas figuras, más allá de citar la peculiaridad en sus vestimentas[114].

Volviendo a las escenas de la vida de San Vicente, un hecho que nos llamó poderosamente la atención es que en los inventarios del Museo de Bellas Artes se refieren a ellas como el santo predicando a moriscos o realizando milagros ante nuevos cristianos de moros. Este dato puede pasarnos por alto si analizamos la pintura pero no es baladí. San Vicente no predicó a moriscos, sino a musulmanes. Conocidas son sus milagrosas conversiones en masa, junto con la de los hebreos. Así pues, tenemos aquí un ejemplo de anacronismo histórico, de cómo las fuentes han trasladado un hecho social del siglo XVI, esto es, la predicación de los moriscos, a las homilías del santo que sucedió años antes, donde hubo conversos, sí, pero no fueron denominados moriscos hasta el reinado de los Reyes Católicos y la toma de Granada. Si entendemos que el retablo pudiera haberse realizado antes de las Germanías, no se produciría tal anacronismo, pues los que allí aparecen representados son musulmanes tal y como narran las crónicas de la vida de Ferrer y no moriscos, como se ha querido insinuar por cronología. Por otro lado, si analizamos su indumentaria, es plenamente islámica, no hay duda, pero aparecen mezclados con cristianos viejos, compartiendo un espacio y una acción, muestra de la tan renombrada *convivencia*, idea que tratamos ya en la introducción del presente artículo: la existencia de dos comunidades no siempre enfrentadas y la importancia de sus contactos permanentes[115]. Lo que vemos aquí no es más que la integración de un colectivo "infiel" en una sociedad cristiana. Con ello no queremos decir que dicha coexistencia fuera pacífica, porque no siempre lo fue, sino que al igual que algunas obras, literarias o pictóricas, nos muestran la postura intransigente ante el "otro", otras nos sirven para crear una escala de grises en cuanto a su visualización.

Podemos comparar estas representaciones, por ejemplo, con los relieves de Bigarny en la Capilla Real de la Catedral de Granada (1520-1522), entre otros, de cronología muy similar, donde se narra todo el proceso de conversión tras la Conquista de esta ciudad, si bien allá, al aparecer asuntos de bautismo, parecen poseer un carácter más iniciático al cristianismo. La obra de Bigarnny en

113. Estas apreciaciones se podrían ampliar a Castilla y otros tantos artistas como Alonso de Berruguete y su serie de personajes ilustres de la Antigüedad pintada para Paredes de Nava a finales del siglo XV.

114. Sobre la indumentaria musulmana en la pintura tardogótica como precedente recomendamos la lectura de: M. Moreno, *La huella del otro. El Islam y el Judaísmo en la pintura gótica valenciana.* Trabajo de Investigación Tutelado inédito (2006) dirigido por el profesor Juan Vicente García Marsilla.

115. E. Díez Jorge, "Arte y multiculturalidad en Granada…", *op. cit.*, 2014, p. 162.

Granada no presenta un carácter crítico ante los moriscos que acatan su bautismo[116]. Hacía años que se habían producido las conversiones en masa, así como las primeras revueltas de las Alpujarras, por lo que en 1522 la situación era relativamente más "pacífica". En Valencia, si entendemos que esta obra pudiera ser realizada hacia 1520, coincidiría con el momento de máxima ebullición de los problemas de los bautismos moriscos, aunque si avanzamos su cronología hacia 1513 también podría encajar con los coletazos de la repercusión de las revueltas granadinas (cuya mala imagen del converso afectó a toda la península ibérica), y con una idea de supuesta coexistencia o asimilación en el territorio valenciano, o al menos así lo representa el artista del que nos ocupamos.

En las piezas citadas vemos cómo los artistas recurren a estilemas similares propios del primer renacimiento, tanto en la concepción espacial como en el modo de representar las vestiduras de los personajes. Se ve, al menos en las dos primeras, una intención bastante pacífica de exponer estos hechos, sin polémicas ni utilización de estereotipos. Este hecho es fundamental, y en las siguientes líneas intentaremos reflexionar, ya centrándonos en el caso valenciano, quién pudo estar detrás de esta obras y, esbozar quiénes, además, pudieron disfrutarla y consumirla, hecho hasta ahora poco o nada trabajado en la historiografía que la ha analizado.

Como es obvio, para un análisis de la obra de Miguel del Prado partiremos de la base de que se trata de una producción ligada a la orden dominica. Bien sabido es que ésta nació de la necesidad de convertir a los infieles construyendo sus conventos en áreas de cohabitación religiosa y de posible "contagio" doctrinal, fuera en el caso de los musulmanes o judíos. Entre sus filas militaron frailes de sumo prestigio como el citado San Vicente Ferrer[117], de ahí que no nos extrañe que, tras las conversiones forzosas granadinas del siglo XVI, se decidieran dedicar obras a dicho personaje o que los frailes participaran activamente en la salvaguardia del cristianismo educando a musulmanes[118]. Uno de los primeros que se encargó de tal tarea fue fray Juan de Salamanca, predicador real que empezó a recorrer el territorio valenciano con tal fin[119]. Su programa doctrinal, realmente, no fue nada distinta de la que habían desarrollado en los siglos precedentes, insistiendo más en los errores de los infieles y de sus libros sagrados que enseñando de modo pacífico el contenido de la Biblia. De ellos partió la idea de

116. Véase: A. Gallego Burín, *La Capilla Real de Granada*, Granada, Paulino Ventura, 1931. Y, del mismo autor: *Nuevos datos sobre la Capilla Real de Granada*, Madrid, 1953.

117. A. Robles, "San Vicente Ferrer en el contexto del diálogo: las minorías religiosas", *Escritos del Vedat*, 26, 1996, pp. 150-155.

118. Biblioteca Histórica de la Universitat de València (BUV) MS 933, J. Teixidor, *Necrologio de este real convento de Predicadores de Valencia*, vol. 2, pp. 293–315. J. Seguí Cantos, "Presencia de la Orden de Predicadores en la vida social y cultural de la Valencia del siglo XVI", *Archivo Dominicano*, 17, 1996, pp. 157-186.

119. B. Vincent, R. Benítez-Sánchez Blanco, "Los dominicos y los moriscos", en *Coronica de los moros de España de fray Jaime Bleda*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2001, p. 16.

crear diversos colegios para educar a los niños moriscos, siendo los más destacados el de Tortosa o el conocido Colegio del Emperador, cuyo nombre fue debido al alto interés de Carlos V en su construcción[120]. Pero poco a poco, partiendo de cierta predisposición negativa por parte de los nuevamente convertidos a aceptar las predicaciones y el aumento del temor al Turco, diversas voces hostiles clamaron un cambio de actitud en las campañas de evangelización, promulgando o una actitud más violenta ante el "otro" o su expulsión[121].

Esta actitud negativa fue principalmente apoyada por el Padre Vitoria y por San Luis Bertrán[122] si bien no todos los miembros de esta orden defendieron la imposibilidad de la conversión. Un ejemplo claro lo tenemos en la figura de fray Juan Micó, prior del convento de San Onofre de Museros en los primeros años de la década de 1540[123], y, que más tarde, fuera también prior de la nueva fundación de Llombai, en este caso patrocinada por un jesuita, el futuro San Francisco de Borja. Micó tuvo un papel fundamental en la orden, sobre todo cuando fue su Vicario provincial. Para ejercer su labor doctrinal contó con el apoyo de las más altas instancias nobiliarias valencianas, principalmente del Duque de Calabria, virrey de Valencia, que suplicó al propio Carlos I que fuera éste nombrado predicador de moriscos, tal y como recogió Garrido Aranda, en una carta del 6 de junio de 1543[124]. Para tal fin, también tuvo el apoyo y recomendación, desde 1541, de Francisco de Navarra, por entonces todavía Obispo de Ciudad Rodrigo

120. F. Diago, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seiscientos,* Barcelona, Impressa por Sebastián de Cormellas, 1599, p. 278.

121. E. Callado, "Dominicos y moriscos en el Reino de Valencia", *Revista de Historia Moderna,* 27, 2009, pp. 109-134. L. Galmés, "La cuestión de los moriscos en la época de San Luis Bertrán", en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI,* Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983, pp. 291-309. A. Robles, "La reforma entre los dominicos de Valencia en el siglo XVI", en *Corrientes espirituales…, op. cit*., 183-209.

122. E. Callado, A. Esponera, "San Luis Beltrán. Un dominico en tiempos de reforma", en E. Callado (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia,* Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2008, pp. 137-185. A. Robles, "Correspondencia de San Luis Bertrán", en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española,* Valencia, Provincia dominicana de Aragón, 1973, pp. 347-348.

123. E. Callado, "El dominico fray Juan Micó. Reforma y predicación en el siglo XVI", en E. Callado (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia IV,* Valencia, 2013, pp. 179-228.

124. "Como los nuevamente convertidos de la Secta mahomética a la santa fe christiana, tengan mucha necesidad de ser enseñados de la doctrina evangélica por alguna persona docta de ella, i para esto seais vos como a tal elegido, esperando que de vuestra predicación se seguirá gran fruto en los dichos christianos nuevos". Cfr. A. Garrido, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México,* México, UNAM, 1980, p. 598. Este aspecto también es estudiado en J. Seguí Cantos, "Presencia de la Orden de Predicadores… *op. cit*., p. 165: "La tarea de predicación a los moriscos precisaba de hombres capaces y que gozaran de la confianza del rey o su alter ego en Valencia, quien les proporcionaba un salvoconducto para poder predicar y administrar libremente la doctrina y sacramentos sin ser molestado por ninguna instancia, tribunal ni persona de la condición que fuese. Teniendo Fray Juan Micó el citado privilegio, el entonces virrey, Duque de Calabria, le reviste en 1543 de protección para hacer y deshacer lo que creyera conveniente en materia de predicación de moriscos".

(recordemos que posteriormente ocupó la mitra valenciana)[125] o también de Ramírez de Haro, uno de los más ilustres predicadores de moriscos.

Así pues, la figura de Micó fue fundamental desde los años 20 del siglo XVI hasta mediados de dicha centuria, como uno de los máximos defensores de la integración pacífica del musulmán, imbuido por el espíritu que su orden desarrollara durante el medioevo, promoviendo, por ejemplo, la creación de escuelas de árabe y hebreo, proyecto que no pudo llevar a cabo. De hecho, su labor fue intensa durante 20 años para tal fin, hasta que cercano a su muerte desistió de su trabajo, llevado por el pesimismo de sus campañas evangelizadoras y de la negativa por gran parte de los moriscos de una conversión sincera.

No debe de extrañarnos que estas tablas realizadas por Miguel del Prado, donde se representa evangelización pacífica y la mixtura de pueblos, justo en un momento que a nivel nacional existía cierta tensión tras las primeras revueltas granadinas y su posible "contagio" en la zona valenciana, hecho que se consumó en las Germanías, fueran concebidas para el convento del que fue Micó prior años más tarde y correspondan, pues, a una visualización de la ideología primigenia de la orden, antes de que la situación se hiciera más dramática y dejaran de apoyar la causa. De hecho, la razón de representar así a los musulmanes delante del santo predicador sería una intento de demostrar que la conversión y asimilación de los moriscos era posible, de ahí que el dato de que se realizara para un seminario sea fundamental: instruir a los futuros predicadores en dichas tareas, siguiendo el ejemplo de Vicente Ferrer. Esta técnica era habitual desde el mundo medieval. Capriotti[126], en su estudio sobre los judíos, indica que también en Italia hubo problemas en cómo enfrentarse a esta minoría y cómo mostrar a través de pinturas que éstos acataban la fe católica podría servir como un excepcional *exemplum*, tanto para cristianos como para los judíos. Sería un alegato de cómo las polémicas no benefician a ninguno de los dos colectivos y que es posible encontrar una vía pacífica. Se trata pues de una alternativa a la "demonización" del otro, a la deslegitimación del enemigo y un alegato en pos de la asimilación.

La particularidad de esta pintura no es la de representar formalmente de este modo a los musulmanes, atendiendo a las prédicas de Ferrer, sino que es muestra de una ideología muy concreta dentro de una orden con una actitud cambiante ante el musulmán, de un colectivo que poco después comenzará a plantearse la negativa a participar en las campañas de adoctrinamiento, cambiando su estrategia evangelizadora que años atrás, en tiempos del santo aquí representado, habían llevado a cabo y que a mediados del siglo XVI veían inútil. Esta pintura es un alegato claro y directo a los propios dominicos que dis-

125. J. Seguí Cantos, "La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599-1609-1999)", *Estudis. Revista de Historia Moderna,* 1999, p. 92.

126. G. Capriotti, *op. cit.*, p. 139.

frutaron de la pieza, una imagen de que la integración era posible y que el diálogo era el camino[127].

Así pues, la elección de estas dos piezas encaja en nuestra intención de realizar un estudio comparado de la representación del Islam o su percepción en dos momentos concretos y vinculado con dos ideologías precisas para demostrar, como se indicó en la introducción del presente texto, que es necesaria una recontextualización de la representación visual del musulmán en la pintura hispánica, no atendiendo a clichés, sino a las realidades sociales y a los posibles espectadores de las pinturas. No debemos caer en el error de convertir el estudio de la imagen del Islam en una "caza" de musulmanes, cual inquisidores, buscando aquellos rasgos negruzcos o deformes, y ya con ello realizar una interpretación determinista del cuadro. Valgan las presentes reflexiones como una propuesta de modelo metodológico que pueda servir para un conocimiento objetivo de la alteridad en la Corona de Aragón o, incluso, en el conjunto de la Monarquía hispánica del mundo moderno.

Resumen

En los últimos años, un número importantes de estudios han analizado la imagen del musulmán o del Imperio otomano en la Península Ibérica y Europa. Principalmente estas monografías o exposiciones muestran un punto de vista que oscila entre el orientalismo y el rechazo al otro. Aunque estos textos son importantes por las aportaciones que nos han legado, a día de hoy, no existe ningún estudio que analice dicha figura en el ámbito hispánico, salvo pequeñas catas dispersas y otros análisis llenos de tópicos. En este texto analizaremos, tras un extenso estado de la cuestión, tres pinturas donde se plasma la alteridad religiosa en la Corona de Aragón en el mundo moderno, desarrollando nuevas aproximaciones metodológicas para su estudio.

Palabras clave: alteridad, moriscos, Aragón, pintura, Islam.

127. No hay que olvidar, además, que Ferrer fue puesto como modelo de predicación, años más tarde, por el Patriarca Ribera, quien mantuvo una actitud ambivalente con los moriscos y que participó en la construcción de diversos cenobios dominicos. Ribera, aconsejado por Sariñena, diseñó el programa iconográfico del Colegio del Corpus Christi ejecutado magistralmente por Bartolomé de Matarana, dedicó tres muros del transepto a la vida de Ferrer, situando en el centro el sermón de Perpiñán, donde se produjo la conversión milagrosa de cantidad de judíos y musulmanes. Vid. D. Benito, "Parets que ensenyen. Els cicles pictòrics murals del Col·legi de Corpus Christi", en *Domus Speciosa*, València, Universitat de València, 2006, pp. 61-131.

Abstract

In recent years, a significant number of studies related to the image of Muslims or the Ottoman Empire in Iberia and Europe has been published. These include monographs focused on specific countries or large exhibition catalogues, analysing the different images of the overseas enemies, as well as their development from the Fall of Constantinople to the 20th century. Their conclusions oscillated between an orientalist vision and the rejection of the other. Despite the importance of these studies, there are not many focalized in the Hispanic soil. The aim of this paper is, after a long state of art, to analyse three Valencian and Aragonese altarpieces where the religious otherness is represented, using new methodological approaches in their study.

Key words: otherness, Moriscos, Aragon, altarpieces, Islam.

DIFERENTES PERCEPCIONES DEL ARTE ISLÁMICO: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DEL BAÑO DE VAPOR (SS. XV-XX)*

*Araceli Moreno Coll***

La llegada de las primeras tropas islámicas a territorio peninsular acontece durante el siglo VIII cuando comienzan a vencer en diversas batallas a los visigodos. A partir de este momento, dicho territorio queda fraccionado política y religiosamente. Mientras algunos cristianos tributan al pueblo musulmán, otros abrazan la nueva fe y viven en armonía compartiendo sus costumbres. Los baños de vapor se usan por ambas culturas hasta que los musulmanes son sometidos y obligados paulatinamente a dejar de lado sus creencias y tradiciones, propiciando el abandono y destrucción de estos establecimientos[1]. No obstante, en lo que fue el último territorio islámico de Europa occidental –el antiguo reino de los nazaríes de Granada– pervive el paradigma por excelencia de este tipo de construcciones: el Baño de Comares de la Alhambra (denominado también Baño Real por haberlo reservado para su uso particular los Reyes Católicos). Este atrae a personajes de diversa índole y sirve desde el romanticismo como fuente de inspiración de sueños orientales[2]. Su estudio puede servir para crear un paradigma de análisis de las percepciones del patrimonio islámico en la península ibérica, sin olvidar, tampoco lo que sucedió en otros lugares de dicha geografía.

Al realizar este artículo, uno de los principales problemas al que se enfrenta el historiador es la falta de bibliografía específica que aborde las distintas percepciones del arte islámico, y más concretamente de las casas de baños emplaza-

---

* Inscrita al Programa de Doctorado en Historia del Arte de la Universitat de València.

** Universitat de València.

1. Son varios los acontecimientos que propician esta situación, entre ellos las conversiones forzosas en el territorio granadino (1501-1502), las que se sucedieron durante las Germanías valencianas (1519-1522), varias pragmáticas taxativas de libertades culturales, la rebelión morisca que da lugar a la guerra de las Alpujarras (1568-1571) y la definitiva expulsión de los moriscos (1609-1614).

2. M. Hattstein Casa; P. Delius, *El Islam. Arte y Arquitectura*, Postdam, H. F. Ullmann, 2012, p. 273.

das en la Península. Por ello, hemos decidido utilizar distintas fuentes que de manera directa o indirecta muestran la imagen que se tuvo, tanto de sus artífices como de los edificios en sí, imagen unida ineludiblemente a su religión. Se trata de una visión que evoluciona dependiendo del contexto geopolítico donde se escribe, por lo que es habitual encontrar percepciones opuestas de un mismo asunto.

Para Miguel Ángel de Bunes –aunque el enfrentamiento militar entre cristiandad e islam en la península ibérica se inicia con la derrota del ejército visigodo en la batalla de Guadalete– corresponde al Siglo de Oro la fijación de los caracteres de hostilidad entre ambas comunidades debido a la conquista de Constantinopla por Fatih Sultan Mehmed (1432-1481) en 1453 y del Reino de Granada por los Reyes Católicos en 1492[3]. Se conoce que "para muchos ingenios españoles desde el siglo XV [...] islamismo era sinónimo de incultura y rudeza: esa palabra evocaba modestísimos labriegos, albañiles y carpinteros sin más preocupación ni horizonte que el de su humilde tarea diaria, cuando no la crueldad y la barbarie de los turcos y piratas berberiscos, asoladores de las costas levantinas y meridionales de la Península"[4].

A pesar de la imagen negativa y el desprecio de una parte de los cristianos ante la sociedad musulmana en algunas ciudades españolas aún pervive parte de su legado. Juan Cañavate y Víctor Nieto[5] plantean para explicar la continuidad de formas culturales islámicas en la sociedad cristiana –posterior a la conquista del Reino de Granada– la identificación de la arquitectura islámica en ciudades cristianas con "trofeos de guerra"[6]. Ejemplo de ello es el Baño Real de la Alhambra al que se le tuvo alta estima:

---

3. M. Á. Bunes Ibarra, «La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad», *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 47, 2012, pp. 61-62.

4. L. Torres Balbás, «El ambiente mudéjar en torno a la reina católica y el arte hispanomusulmán en España y Berbería durante su reinado», *Curso de conferencias sobre la política africana de los Reyes Católicos*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1951-1953, p. 83. Es la situación de miedo ante una posible invasión, la que da lugar a que impresos y manuscritos (ss. XVI-XVII) leguen de forma consciente o inconsciente un esquema del enemigo, *ap.* M. Á. Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1989, p. 31.

5. J. Cañavate Toribio, «El Enemigo: usos y actitudes de lo cristiano frente a lo moro», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7, 2000, p. 157; V. Nieto Alcaide, «El mito de la arquitectura árabe, lo imaginario y el ensueño de la ciudad clásica», *Fragmentos*, 8-9, 1986, p. 134.

6. Hay que tener en cuenta que tras la derrota del enemigo se suele tomar lo más preciado del vencido como "trofeo". Además de la arquitectura hay otras manifestaciones artísticas que forman parte del recuerdo del "otro". Los tejidos islámicos ganados tras la batalla son buen ejemplo. Entre ellos destacan el Pendón de las Navas de Tolosa (almohade, anterior a 1212), y los de Abý Sa'īd 'Uṯmān, Abul Hasan y Jerez de la Frontera ganados tras la batalla del Salado (1340). Ver C. Bernis Madrazo, «Tapicería hispano-musulmana (siglos XIII-XIV)», *Archivo Español de Arte*, 1956, 29, vol. 114, pp. 111-112. C. Partearroyo Lacaba, «Los tejidos del periodo almohade», en P. Cressier; M. Fierro; L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, vol. 1, pp. 305-352. E. Rayón, *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera y de los reyes que la dominaron desde su primera fundación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2005, vol. 4, pp. 58-62.

> "Isabel y Fernando y su hija Doña Juana, atendieron amorosamente a la conservación del monumento [...]. Habitaron los alcázares, cuidando mucho de no destruir ni deteriorarlos y procediendo siempre con un plausible espíritu de culta y respetuosa admiración al arte prodigioso de los vencidos"[7].

Con la llegada del siglo XVIII el mundo islámico origina un gran interés en las manifestaciones culturales, y se despierta el afán por viajar a países donde lo oriental y exótico predominan, tal vez conducidos por la corriente orientalista que se desarrolla en el mundo romántico[8]. Incluso la Academia de San Fernando protagoniza un gran esfuerzo en la recuperación del patrimonio con la publicación de una serie de obras dedicadas a los monumentos de Granada y Córdoba[9]. En la centuria siguiente destacan algunos escritos de José Caveda[10], José Amador de los Ríos[11] y Leopoldo Torres Balbás[12] partidarios del arte islámico. Para el primer autor "su arquitectura producida por el Koran [...] ostenta un carácter eminentemente religioso: pero esta religiosidad, participando de la extrañeza y bizarría de su origen, nos ofrece [...] las delicias de un Eden fantástico, y la cruda severidad del espiritualismo oriental, las ilusiones de la imaginacion halagada por el deleite, y el ascetismo fanático y la rigidez sombría de los preceptos del Profeta"[13]. Caveda por otro lado, se aflige al pensar en la "irreparable pérdida de la mayor parte de las grandes fábricas, con que los moros hermosearon sus ciudades"[14]. Esta destrucción según Amador de los Ríos[15], se debe a la religión y la animadversión de los cristianos frente a los musulmanes que contribuye a gestar un sentimiento erróneo hacia esta sociedad. No obstante, como alude Cantarino, se hace absurdo no reconocer a mudéjares y moriscos una auténtica contribución a la cultura en la que participaron activamente y un mestizaje a la sociedad de la que fueron un elemento necesario[16].

---

7. L. Seco de Lucena Paredes, *La Alhambra: novísimo estudio de historia y arte*, Granada, Imprenta Artes Gráficas Granadinas, 1920, p. 329.
8. C. Reyero, *Imagen histórica de España (1850-1900)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 80. De todos modos se debe indicar que esta idea hacia lo exótico no es un paradigma del siglo XVIII, ya desde el Medioevo existe un interés por conocer lo oriental o islámico, por lo que se producen diversos viajes a Turquía y Jerusalén.
9. I. Henares Cuéllar, «Arqueología e Historia del arte islámico en el siglo de las Luces. El informe de Jovellanos sobre los monumentos árabes de Granada y Córdoba», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2, 1998, p. 170.
10. J. Caveda y Nava, *Ensayo histórico sobre diversos géneros de arquitectura empleados en España desde la dominación romana hasta nuestros días*, Madrid, Imprenta de D. Santiago Saunaque, 1848, p. 198.
11. J. Amador de los Ríos, «Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1898, 33, pp. 539-552.
12. L. Torres Balbás, «El ambiente mudéjar en torno…», pp. 113-124.
13. J. Caveda y Nava, *op.cit*., p. 198.
14. *Ibídem*, p. 233.
15. J. Amador de los Ríos, «Influencia de los árabes…», pp. 540-541.
16. V. Cantarino, *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, 1978, p. 6.

Es preciso indicar que la situación de hostilidad que se vive actualmente, debido al terrorismo yihadista, es la causante de que persista en el ambiente una imagen peyorativa de los que profesan la religión del islam similar a la que se produce en periodos del Medievo. Para profundizar en este sentido se tiene en cuenta la obra de Franco Cardini[17], donde habla de la visión negativa iniciada durante esa época. Por su parte, Ron Barkai[18] estudia la percepción del islam como reflejo de concepciones subjetivas, importante en la literatura de viajes, una de las fuentes que se abordan en este artículo. En la misma línea, Charles Tieszen[19] se refiere a las distintas visiones que se pueden tener de una misma realidad dependiendo de quién la mire, ya que una imagen puede detentar varias lecturas como queda patente en los relatos de viajes y la opinión de algunos cronistas que citaremos más adelante. Por otro lado, John Tolan[20] alude al tratar este asunto a un sentimiento de superioridad occidental sobre musulmanes y árabes que impregna la cultura europea y norteamericana, que hunden sus raíces en la Edad Media.

Tampoco la historiografía propiamente artística es ajena a esta problemática, y en los últimos años hay autores que trabajan dicho asunto. Resulta imprescindible el artículo de Amadeo Serra[21] –pese a centrarse en el del Reino de Valencia– donde expone dos conceptos fundamentales: *reconquista*[22], entendida

17. F. Cardini, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 149.

18. R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval: (El enemigo del espejo)*, Madrid, Rialp, 1984.

19. CH. L. Tieszen, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 266.

20. V. J. Tolan, *Los sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007, p. 19.

21. A. Serra Desfilis, «Convivencia, asimilación y rechazo del arte islámico en el Reino de Valencia desde la conquista cristiana hasta las Germanías (circa 1230-circa 1520)», en L. Arciniega García (coord.), *Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado*, Valencia, Universitat de València, Departament d´Historia de l´Art, 2013, p. 35.

22. Somos conscientes de la complejidad del término *reconquista* aplicado en este caso a la pugna generada entre el Islam y el Cristianismo en la península ibérica durante el Medievo. Cabe decir que este concepto no se utiliza en las fuentes redactadas en ese periodo. Surge en el siglo XIX y se consolida en la historiografía hispánica un siglo más tarde con una fuerte carga nacionalista y sentimiento patriótico convirtiéndose en un mito identitario. A día de hoy su utilización sigue generando un amplio debate debido a que los especialistas no llegan a un consenso en cuanto a su correcta interpretación. No entraremos en ello por escaparse de nuestro tema de estudio, simplemente decir que utilizamos el término *reconquista* para referirnos a un momento histórico sin dotarlo de ninguna carga peyorativa. En palabras de José Luis Martín, "para designar el largo período que va desde la entrada de los musulmanes en la Península (711) hasta la desaparición del último estado islámico (1492) y que se concibe como la época en la que los cristianos centran su vida e incluso su organización en ocupar las tierras perdidas por los visigodos y en restablecer el cristianismo en la Península", J. L. Martín, *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, p. 229. Para ampliar ver D.W. Lomax, *La Reconquista*, Barcelona, Crítica, 1984. R. J. González-Casanovas, «Reconquista y conquista en la historiografía hispánica: Historia, mito y ejemplo de Alfonso X a Las Casas», en J. Villegas (coord.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Irvine, Universidad de California, 1992, vol. 3, pp. 42-55. E. Benito Ruano, «La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica», *Boletín de la So-*

no solo como acto de ocupación sino como proceso de "restauración" del dominio cristiano en la península ibérica, y *convivencia* empleado para referirse al contacto duradero entre los reinos cristianos y al-Ándalus durante el Medievo. Estos calificativos permiten acercarse a la comprensión de las relaciones interculturales desde la llegada de los musulmanes hasta la conquista de Granada, necesarios para comprender cómo se gesta la imagen negativa del "otro", visión que incluso produce la modificación de descripciones de monumentos islámicos en crónicas anticuarias, como demuestran las investigaciones de Antonio Urquízar al respecto[23].

La literatura de viajes y crónicas entendidas como fuente documental

La literatura de viajes, uno de los géneros escritos más abundantes a lo largo de la historia, convertida en fuente para muchas disciplinas, es indispensable en este ejercicio de analizar las percepciones de los vestigios del pasado. El interés por su análisis se manifiesta entre finales del siglo XIX y comienzos del XX con obras recopilatorias como la de Arturo Farinelli[24] o José García Mercadal[25]. El protagonismo lo asume el continente que puede considerarse una obra de arte: la ciudad, y en su interior, un edificio arquitectónico singular. Algunos textos son publicaciones que narran y fabulan con todo el colorismo metafórico posible y otros intentan la objetividad. Estos últimos aportan información rigurosa tras la consulta de fuentes documentales y bibliográficas precisas, recogen testimonios orales, escritos, vivencias, recuerdos y juicios de valor. Además, se ocupan de edificios desaparecidos o transformados, y proporcionan una imagen literaria de cómo fueron, por lo que se convierten en necesarios para la investigación[26].

---

ciedad Española de Estudios Medievales, 12, 2002, pp. 91-98. F. García Fitz, «La Reconquista: un estado de la cuestión», *Clío & Crímen*, 6, 2009, pp. 142-215. M. F. Ríos Saloma, *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011. Del mismo autor, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Madrid, Sílex, 2013.

23. A. Urquízar Herrera, «Gregorio López Madera y las falsas antigüedades fenicias de Granada (1601) en el contexto metodológico de los estudios anticuarios de Ambrosio de Morales y Pedro Díaz de Ribas», en B. Franco; B. Pomara; M. Lomas; B. Ruiz (eds.), *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2016, pp. 409-424.

24. A. Farinelli, *Viajes por España y Portugal: suplemento al volumen de las Divagaciones bibliográficas (1921)*, Madrid, Centro de Estudios Histórico, 1930.

25. J. García Mercadal, *España visto por los extranjeros. Relaciones de viajeros desde la edad más remota hasta el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1917-1920. Del mismo autor, *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos remotos, hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952-1962.

26. A. Urquízar Herrera, *La construcción historiográfica del arte*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2012, pp. 110-111.

Las primeras descripciones de la península ibérica en el Medievo se incluyen dentro de la *rihla* o libro de viaje. Este contiene noticias sobre la vida íntima de la sociedad musulmana, sus prácticas, costumbres, gustos y supersticiones, viniendo a ser como un diario donde el viajero anota los acontecimientos ocurridos durante su itinerario[27]. En el siglo XV hay relatos que informan de la coyuntura entre cristianos y musulmanes, como el de Nicolás de Popielovo (mediados del siglo XV)[28] o Jerónimo Münzer (1437/47-1508)[29] donde se menciona, por ejemplo, el Baño de Comares. Cien años más tarde el interés de España gana terreno a otros países de Europa. Como dice García Mercadal, los que atraviesan la frontera no lo hacen solo por la sugestión de peregrinar al sepulcro del Apóstol Santiago, o por los esforzados lances de caballería, sino por un afán de estudiar y conocer sus gentes[30]. En el siglo XVII el reflejo de la visita adquiere distintos formatos (memoria, carta, diario, relato, artículo, instrucciones y descripciones de embajada) siendo poco frecuente el viaje por el viaje. Es un siglo más tarde cuando comienza la "literatura de viajes" con cierto afán de aventura. No es un género nuevo –pues los textos del geógrafo griego e historiador Pausanias (s. II) son ejemplo de ello– pero en los últimos años ayuda a la reconstrucción de la historia cultural, política, económica y social de muchos países. La Guerra de la Independencia Española (1808-1814) genera gran interés por la península ibérica y los visitantes subrayan el carácter individualista, indomable, primitivo y orgulloso de los españoles. Muchos militares relatan sus experiencias y ayudan a dar a conocer España[31]. El viajero ilustrado del siglo XVIII da paso al romántico del XIX, y ambos son responsables de concebir una imagen prototípica que perdura en el tiempo[32]. Comienza entonces la etapa dorada de este tipo de fuentes al surgir el viaje de placer, los viajes organizados y las guías. Esto es debido en parte a la mejora de las comunicaciones y llegada del ferrocarril que facilita el traslado con mayor comodidad que en las antiguas diligencias o a lomos de caballos[33]. Durante este periodo, el interés por las ruinas y el pasado musulmán da lugar al viaje artístico-literario, donde el texto se acompaña de ilustraciones[34]. Hay que tener en cuenta que la intención de sus

27. J. García Mercadal, *España visto por…*, vol. I, p. 26.
28. N. Popieolovo, «Relación del viaje», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros…*, vol. 1, pp. 307-325.
29. J. Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Polifemo, 1991.
30. J. García Mercadal, *España visto por…*, vol. 2, p. 10.
31. M. E. Baynat Monreal, *Visión de España y los españoles en la literatura francesa de viajes del siglo XIX: Théophile Gautier y Alexandre Dumas*, Valencia, Universitat de València, Departamento de Filología Francesa e Italiana, 2002, p. 62.
32. M. del M. Serrano, *Las guías urbanas y los libros de viajes en la España del siglo XIX: repertorio bibliográfico y análisis de su contenido*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Edicions i Publicacions, 1993, p. 2.
33. A. M. Freire, «España y la literatura de viajes en el siglo XIX», *Anales*, 24, 2012, pp. 68-77.
34. *Ibídem*, p. 76.

autores no es siempre la de representar fidedignamente el paisaje. Componen una *veduta*: una vista de los monumentos más importantes sin importar su correspondencia con la realidad[35]. Granada se convierte en la ciudad más dibujada, pues reúne todos los componentes para ser obligada visita[36]. El romanticismo encuentra en ella una tierra exótica por sus peculiares circunstancias históricas y por su legado islámico que se convierte en el perfecto sustituto del viaje a Oriente incorporándose de este modo al *Grand Tour* europeo.

El viajero en su narración constata el hecho en sí (lugar visitado, cultura, economía, costumbres, tradiciones, historia, etc.) y expresa sus impresiones, usadas en nuestro caso para asimilar como estos personajes entienden la arquitectura islámica. Somos conscientes que los textos no son descripciones espontáneas y objetivas, pues algunos se escriben para ser publicados posteriormente por lo que siguen ciertas convenciones literarias. Otros reflejan prejuicios de opiniones formadas antes de iniciar el viaje[37], tal y como demuestran las palabras de Hans Christian Andersen (1805-1875) al referirse a la Alhambra: "no hallé la grandeza y espacio que había imaginado; sin embargo, según iba avanzando por debajo de aquellos arcos y a través de aquellos patios y salas, tenía la sensación de que aquel espacio se dilataba"[38]. Aunque es difícil discernir la objetividad en la literatura de viajes y crónicas, su manejo permite aproximarnos a la visión que tuvieron sus escritores del arte islámico[39]. Se convierten por ello, en una de las pocas fuentes que documentan la percepción de los musulmanes, tan necesaria para vincularla en gran medida, con el derribo de las casas de baños de vapor.

Algunas notas sobre la percepción del pasado islámico a través de la literatura de viajes

Muchos viajeros reflejan en sus narraciones la situación política y religiosa de la península ibérica tras la conquista de Granada, y es en su ciudad palatina donde hallamos más citas, puesto que fue considerada por muchos "bajo el reino de los moros el paraíso terrenal"[40]. Para Soledad Carrasco, el poder evo-

35. L. Méndez Rodríguez, *La imagen de Andalucía en el Arte del Siglo XIX*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 35.

36. D. Brandis García, «La imagen cultural y turística de las ciudades patrimonio de la humanidad», en M. Á. Troitiño Vinuesa (ed.), *Ciudades patrimonio de la humanidad: patrimonio, turismo y recuperación urbana*, Sevilla, Universidad Internacional de Cultura, 2009, p. 80.

37. P. Burke, *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 127-128

38. H. CH. Andersen, *Viaje por España*, Madrid, Alianza, 1995 [1863], p. 101.

39. A. Cámara Muñoz, *Arquitectura y sociedad en el Siglo de Oro: Idea, Traza y Edificio*, Madrid, El Arquero, 1990, p. 11.

40. E. F. Lantier Casa, «Viaje a España del caballero San Gervasio», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros*…, p. 1217. Francisco Franco aborda en su artículo distintos viajeros que narran su periplo por el Reino Nazarí de Granada, F. Franco Sánchez, «El Reino Nazarí de Granada

cador de la Alhambra, no es solo por la gracia y belleza del arte nazarí y el encanto del paisaje granadino. Es el lugar donde se emplaza el último baluarte del poderío islámico en la Europa occidental. La mayoría de los que la contemplan lo hacen a través de un prisma imaginario que presta una animación pintoresca y exótica, cuyo carácter no se corresponde a una fiel reconstrucción histórica[41]. Por ello se mantiene cierta cautela en la bibliografía analizada, pues en unos viajeros la realidad se impone, se capta y transmite. En cambio, otros se acercan a esta desde estereotipos que nubla la percepción de la misma. Su "visión" deformada y la "imagen" que ofrecen son de dudosa validez, y es su Andalucía una "construcción imaginaria" que pervive hasta la actualidad[42].

Nuestro camino transcurre a través de distintas narraciones. La primera de ellas es la del Abd al-Bāsit (siglo XV) comerciante y médico egipcio. Animado por andalusíes que encuentra en el norte de África y por su propio interés y curiosidad, quiere conocer el reino nazarí. Para ello emprende en 1465 un viaje de dos meses y medio hasta desembarcar en Málaga, desde donde pasa a Granada[43]. Esta ciudad le trae a la memoria Damasco y le impresiona por su abundante agua, y el número y belleza de sus edificios públicos y monumentos[44]. Esta visión de admiración hacia el patrimonio andalusí se mantiene durante años en los viajeros que llegan a estas tierras.

Una imagen distinta del mismo periodo es la que ofrece Nicolás de Popielovo, noble alemán de espíritu aventurero que llega a España en 1484. Entre otras cosas ofrece testimonio de las condiciones aceptadas por los musulmanes, a los que denomina ratas[45], para vivir entre los cristianos. Dos años más tarde de la toma de Granada, Jerónimo Münzer "entró en la gloriosa y populosísima ciudad, y pasando por una larguísima calle, entre medias de infinitos sarracenos, fue recibido en una buena posada"[46]. Es curioso indicar cómo tras apoderarse los cristianos de la ciudad pervive durante tiempo su fisonomía islámica que recuerda Oriente y son muchos los que aluden a ese parecido con "Damasco de Siria"[47]. Una interpretación de Granada aparece en las vistas del gra-

según un viajero mudéjar almeriense: Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490)», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 203-224.

41. M. S. Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura (Del siglo XV al XIX)*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 19-20.
42. J. A. Lacomba, «La mirada ajena: Andalucía vista por 'otros'», *Estudios Regionales*, 34, 1992, p. 164.
43. C. Álvarez de Morales, «Abd al-Bāsit visita el reino de Granada», *Revista del CHGR*, 26, 2014, p. 89.
44. *Ibídem*.
45. N. Popielovo, *op. cit.*, p. 322. J. Liske, *Viaje de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Valencia, París-Valencia, 1996 (ed. facsímil de la de 1878), p. 54.
46. J. Münzer, *Viaje por España…*, p. 89.
47. Abd al-Basit, «El reino de Granada en 1565-66», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros…*, vol. 1, p. 255.

bador Franz Hogenberg (1542-1600) incluidas en la obra *Civitates orbis terrarum* (1572)[48]. Es de las pocas ilustraciones de este periodo donde se vislumbra en el entramado urbano una mezquita[49]. Algunos viajeros hablaban de ella como la ciudad "en donde los moros han dejado más monumentos"[50] pero para otros la ausencia casi completa de estos edificios decepciona, puesto que "pensaban encontrar aún la antigua Granada de los tiempos de los Abencerrajes, o alguna antigua ciudad oriental, con sus esbeltos minaretes y celosías"[51].

La mayor parte de los viajeros remarcan que la ausencia de restos islámicos se debe a la ignorancia de los españoles, su superstición y el odio que sienten por los "moros"[52]. De hecho, son los foráneos los que acusan que en tiempos de Isabel la Católica (1451-1504) "el exagerado celo de algunos monjes comenzó a borrar [...] muchas de las inscripciones árabes que recordaban a la 'abominable secta mahometana'"[53]. A esta ansia destructiva se refiere Charles Davillier (1823-1883) cuando alude a la visita de Carlos V (1500-1558) a Granada y su idea de derribar toda la parte del palacio de la Alhambra. Para este autor, el vandalismo se encuentra dentro de las costumbres de la época, pues se considera un acto meritorio la destrucción de todo lo que había pertenecido a los "moros"[54]. Sin embargo, pese a que el emperador destruye parte del palacio árabe para levantar el suyo, todavía en el siglo XIX "al traspasar la puerta uno se siente arrancado del mundo real y transportado al de la fantasía"[55].

A finales del siglo XIX la mayor parte de la herencia islámica es prácticamente inexistente. Conocemos que en 1845 ya está destruido el baño público del Albaicín, convertido en lavadero el de la Carrera del Darro y en almacén de madera el de la calle de Elvira[56]. Los viajeros ensalzan estas arquitecturas islámicas y censuran el trato que reciben. Para el hispanista Richard Ford (1796-1858), la Alhambra es la "verdadera perla e imán de Granada que no les merece mayor valoración a los españoles que una *casa de ratones*". Reprocha, además, que son escasas las visitas de nativos a los palacios y que estos no entienden la aten-

48. G. Braun, *Civitates orbis terrarium. Liber Primus [Georgius Braun et Franciscus Hogenbergius]*, 4ª ed. latina, Coloniae Agrippinae, Philippum, 1582 [1572].

49. R. López Guzmán, «Los viajeros y la imagen de Granada en el siglo XVI», en VV. AA., *Los Caminos y el Arte: actas IV congreso español de Historia del Arte (Santiago de Compostela del 16-20 de junio 1986)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1989, p. 83.

50. J. F. Peyron, «Nuevo viaje en España hecho en 1772 y 1773», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros…*, vol. 3, p. 769.

51. CH. Davillier, *Viaje por España*, Madrid, Miraguano, 1998 [1862], p. 186.

52. J. F. Peyron, *op. cit*., p. 769-770.

53. CH. Davillier, *op. cit*., p. 187.

54. *Ibídem*, p. 204.

55. B. Bernal Rodríguez, *Andalucía en los libros de viajes del siglo XIX (Antología)*, Sevilla, Andaluzas Unidas, 1985, pp. 199-200.

56. J. Giménez-Serrano, *Manual del artista y del viajero en Granada*, Granada, Imprenta de Puchol, 1846, p. 304.

ción e interés que provoca en los extranjeros[57]. Charles Davillier y el artista Gustave Doré (1832-1883) llegan a Granada en 1862. A través de varias descripciones incluidas en el libro *Viaje por España* (1862) se ve el uso que dan los cristianos al arte islámico. La mayoría de monumentos musulmanes son reutilizados como material de construcción para levantar nuevos edificios, y algunos elementos, como la puerta de la mezquita, vendida al peso como cobre viejo[58].

Por otro lado, a muchos visitantes la ciudad palatina les trae a la mente el exotismo del Oriente de las *Mil y una noches* y la describen como "un antiguo libro de leyendas, lleno de signos de escritura fantásticos, trazados sobre oro y policromía: cada cámara, cada patio, es una página distinta de la misma historia, en la misma lengua y, sin embargo, siempre como un nuevo capítulo"[59]. José Townsend (1739-1762) no deja de contemplar una arquitectura tan singular y diferente a todo lo que había visto hasta entonces[60]. Théophile Gautier (1811-1872) predica el evangelio de la España pintoresca, lo que propicia que todos sus imitadores compongan una versión romántica y exagerada del país[61]. Estas narraciones permiten ver como a pesar del tiempo en esta construcción pervive la huella de su pasado musulmán: "parece que el toque dado con la varita mágica de un encantador nos ha transportado en pleno Oriente"[62]. Para Mrs. W. A. Tollemache, que visita España en 1869, "aquellos que entran en las salas de la Alhambra se van sintiendo gradualmente como si estuviesen arrastrados hacia un círculo mágico; el hechizo se apodera de ellos y ni jóvenes ni viejos pueden escapar a este subyugante poder"[63]. Esta atracción hacia lo exótico comienza a ser una realidad en los relatos españoles del siglo XIX[64].

La Alhambra pasa por muchas vicisitudes pues como apunta Carolina Molina, esta construcción conoció a muchos invitados irrespetuosos[65] que mal-

57. *Ap.* I. Robertson, *Los curiosos impertinentes: viajeros ingleses desde la accesión de Carlos III hasta 1855*, Barcelona, Serbal, 1988, p. 222.

58. CH. Davillier, *op. cit*., pp. 86, 186 y 212.

59. H. CH. Andersen, *op. cit*., p. 101.

60. J. Townsed, «Viaje a España hecho en los años 1786 y 1787», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros…*, vol. 3, p. 1581

61. I. Robertson, *op. cit*., p. 302.

62. T. Gautier, *Viaje a España*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 253.

63. M. A. López-Burgos, *Viajeras en la Alhambra*, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Turismo, Comercio y Deporte, 2007, p. 201. Algunos testimonios anteriores ya indican el decadente estado de algunas partes del conjunto de los palacios nazaríes. Conocemos por Juan Velázquez de Echeverría (1729-1808) que en el siglo XVIII estaba en "situación de ruina debido al paso del tiempo, la escasa solidez de la arquitectura árabe y la desidia culpable de los propios granadinos", J. Calatrava, «La Alhambra como mito arquitectónico, 1750-1910», en J. A. González Alcantud; A. Akmir (eds.), *La Alhambra: lugar de memoria y el diálogo*, Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2008, p. 71.

64. F. Pi y Margall, *Granada, Jaén, Málaga y Almería*, Barcelona, Daniel Cortezo y C[a], 1885, p. 474.

65. Se refiere al periodo de la Guerra de la Independencia Española (1808-1814).

trataron más que expoliaron y una vez abandonada, vacía de moradores extranjeros, quedó a expensas de vándalos españoles[66]. Esta situación de deterioro la refleja Matilda Betham-Edwards (1836-1919) tras visitar los palacios nazaríes[67]. Ante tal panorama se crea un reglamento para el cuidado, aseo y limpieza de los edificios[68]. También se regulan las visitas por el mal uso que los turistas hacen de las instalaciones: se bañan en sus estanques y arrancan "los azulejos más bellos entre los que adornaban la mayoría de las salas"[69] como muestra una escena recreada por Doré[70]. Estas medidas en el cuidado del edificio vienen condicionadas por un cambio en la percepción del arte islámico de los propios españoles.

La visión crítica que nace en el mundo romántico, se debe como se ha mencionado, por un lado, a la decepción que sufren los viajeros por que esperan encontrar más citas islámicas, y por otro porque las que hay no están en buen estado. Las acusaciones hacia los cristianos españoles y sus autoridades por la destrucción de los edificios musulmanes son continuas. Ian Robertson apunta que este abandono e indiferencia se debe al escaso aprecio de los "rasgos orientales"[71].

Hasta ahora se ha expuesto una serie de visiones favorables respecto a los edificios islámicos, pero por el contrario, no todos tienen ese aprecio y respeto hacia lo musulmán y su arte. Años atrás de este goteo continuo de viajeros a Granada, ilustrados importantes de la España de finales del siglo XVIII se muestran críticos o indiferentes. Tal es el caso de Antonio Ponz (1725-1792)[72] y Eugenio de Llaguno (1724-1799)[73], para los cuales la arquitectura islámica desempeña un ínfimo papel e intentan borrar o minimizar la huella musulmana de la historia del clasicismo arquitectónico español[74].

66. C. Molina, «La Alhambra en ruinas», *El legado andalusí: Una nueva sociedad mediterránea*, 39, 2009, p. 21.
67. M. A. López-Burgos, *op. cit*., p. 167.
68. C. Viñes Millet, «La imagen de Granada en los viajeros románticos», *El Gnomo: Boletín de estudios becquerianos*, 3, 1994, p. 126.
69. CH. Davillier, *op. cit*., p. 211.
70. *Ibídem*.
71. I. Robertson, *op. cit*., p. 222.
72. A. Ponz, *Viage de España, ó Cartas, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse que hay en ella su autor D. Pedro Antonio de la Puente*, Madrid, D. Joachin Ibarra, 1724-1794.
73. E. Llaguno y Amirola, *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración; ilustradas y acrecentadas con notas, adiciones y documentos por Juan Agustín Ceán-Bermúdez*, Madrid, Imprenta Real, 1829.
74. Sobre este aspecto no profundizaremos pues actualmente se está realizando una tesis doctoral a cargo de Miriam Cera Brea, bajo la dirección de Fernando Marías en la Universidad Autónoma de Madrid en la que se diseccionа el pensamiento de Ceán Bermúdez, Llaguno y otros ilustrados españoles al respecto.

Percepciones enfrentadas: el baño de vapor islámico

Pese a que en la península ibérica el uso de baños públicos se remonta a época romana, en el periodo bajomedieval, estos espacios se asocian a la cultura islámica y judía[75]. No obstante, durante tiempo por la influencia de las costumbres musulmanas la sociedad cristiana utiliza estas instalaciones en diferentes días de la semana[76]. Los baños son un espacio de socialización para las diferentes culturas[77]:

> "eren un element essencial de la vida social dels moros i dels cristians […] feien funcions de club, de lloc de negoci, de centres de recreació, de recer de tragí de la vida, de punt de trobada i d´intercanvi de notícies. Per a les dones dels harems fornien un indret de reunió plaent, i per als musulmans en general, oferien un reflex dels preceptes alcoràmics sobre la neteja"[78].

Su uso se regula desde el principio, con más insistencia desde la España cristiana, menos permisiva, y sobre todo desde la conquista de Granada, cuando la iglesia intenta erradicar todo vestigio de la otra religión[79]. No obstante, como apunta Amador de los Ríos, a pesar de que el baño es visto como algo inherente de la sociedad musulmana y profundamente arraigada a sus creencias religiosas ya que "dondequiera que llevaron la ley de Mahoma sus fanáticos propagandistas, llevaron también consigo esta práctica"[80], su origen se remonta al periodo helenístico[81]. Entre las posibles causas de rechazo y destrucción está la creencia de que la virilidad de los hombres disminuye si se frecuentan[82] porque son lugares donde "se daban mucho a los vicios"[83].

---

75. M. E. Díez Jorge, «Purificación y placer: el agua y las mil y una noches en los baños de Comares», *Cuadernos de la Alhambra*, 40, 2004, p. 131.
76. L. Torres Balbás, «Los baños públicos en los fueros municipales españoles», *Al-Andalus*, 11, 1946, pp. 443-445. Del mismo autor, «Los edificios hispanomusulmanes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos*, 1, 1953, p. 110.
77. Los baños fueron durante la etapa medieval utilizados por individuos de las tres religiones: musulmanes, judíos y cristianos. El edificio solía ser común y su uso quedaba regulado a través de los fueros.
78. R. I. Burns, *Colonialisme medieval: explotació postcroada de la València islámica*, València, Tres i Quatre, 1987, p. 88.
79. L. Ceres Frías, *Análisis de los Baños Árabes en el Reino de Granada,* Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, 1996, p. 79.
80. R. Amador de los Ríos y Villalta, «Casas de Baños de los musulmanes de España», *Hojas Selectas: revista para todos*, 32, 1904, p. 675.
81. J. Navarro Palazón; P. Jiménez Castillo, «Arqueología del baño andalusí: notas para su comprensión y estudio», en J. M. Iglesias Gil (coord.), *Actas de los XIX Cursos Monográficos sobre Patrimonio Histórico (Reinosa, julio 2008)*, Santander, Universidad de Cantabria, 2008, pp. 71-104.
82. A. Díez Dada, *Libro de provechos y daños que previenen con la sola bebida del agua y como se debe escoger la mejor*, Sevilla, 1576, f. 89v. M. J. Ruiz Somavilla, «Los valores sociales, religiosos y morales en las respuestas higiénicas de los siglos VI y XVII», *Dynamis*, 2, 1991, p. 161. J. M. Perceval, «Narrativas historiográficas: los estereotipos del discurso a la hora de construir un sujeto 'morisco'», en G. Martín Muñoz; R. Grosfoguer (eds.), *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos,* Madrid, Casa Árabe-IEAM, 2012, p. 131.
83. *Crónica del famoso caballero Cid Ruy Díez Campeador*, Burgos, por arte industria de Fadrique Aleman de Basilea, a costa y despesa de los Reuerendos padres Abad monjes convento del mo-

En las Capitulaciones firmadas el 25 de noviembre de 1491 entre los Reyes Católicos y Boabdil (1459-1533), se estipula el respeto de las costumbres musulmanas[84]. Sin embargo, con la entrega de la ciudad un año más tarde cambian las cosas. Hernando de Talavera (1428-1507) nombrado arzobispo de Granada dispone una serie de medidas orientadas a la conversión de la población musulmana[85]. Como apostilla Ibn-Ibrahim-Algarnathi, es este el inicio de su abandono y destrucción pues es lógico creer que la ruina de esos establecimientos comienza con la supresión de ese precepto religioso entre los sectarios de Mahoma[86].

Progresivamente se redactan una serie de disposiciones restrictivas de la cultura musulmana afectando al uso de baños públicos. La Cédula Real de 1526 recoge un corpus sistemático de medidas aculturadoras orientadas a borrar cualquier rasgo de las señas identitarias de los nuevos cristianos[87]. Posteriormente, el obispo Martín Pérez de Ayala (1504-1566) convoca el Sínodo de Guadix (1554) para la evangelización de los nuevos convertidos donde se abordan asuntos diversos relacionados con la reforma cristiana que parte de los decretos del Concilio de Trento (1545-1563). Entre los temas está la prohibición de usar baños artificiales pues son "unas oficinas del Demonio donde por las visitas, nos consta cometer muchos pecados, deshonestidades y ofensas"[88]. Esta consideración de lugar de pecado, lujuria y perdición, donde hombres y mujeres yacen por la estimulación que se hace allí de los cinco sentidos es una constante:

> "se les adornaba, con todo cuydado, procurábaseles una luz opaca, que no estorvase la delicia de la vista […] se les proporcionaba una frescura, que alagase, y un cubierto, que no diese franca entrada a los vientos. En ellos el tacto en delicada camas, el olfato en suaves olores que se disolvian en el agua, el oído en los acentos de la música, la vista ya en las labores, y matices de que los adornaban, ya en otros torpes objetos, que se proponian, y el gusto en las viandas delicadas, que se servian al fin de ellos, hallaban su deleyte. Todo conspiraba á fomentar la luxuria, con capa de ser precisos para la sanidad del cuerpo"[89].

---

nasterio de Sant Pedro de Cardeña, 1512, cap. CXLIIII, f. XLVv. Esta misma idea se desprende de la lectura J. Velázquez Echeverría, *Paseos por Granada y sus contornos*, Granada, Nicolás Moreno, 1764, p.183.

84. M. Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Paulino Ventura Traveset, 1910. I. Poutrin, «Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)», *Sharq Al-Andalus*, 19, 2008-2010, pp. 11-34.

85. Domínguez Bordona, «Instrucción de Fr. Hernando de Talavera para el régimen interior de su Palacio», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 96, 1930, p. 790.

86. Ibn-Ibrahim Al-garnati, *op. cit.*, p. 979.

87. *Cédula sobre lo que debía hacerse en el Reino de Granada en virtud de lo acordado en la congregación celebrada en la Capilla Real*: 7 de diciembre 1526. Archivo de la Catedral de Granada, Reales Cédulas, lib. II. D. *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancilleria de Granada*, Impresso en Granada por Sebastian de Mena, 1601, libro IV, título III, f. 368v y ss.

88. M. Pérez de Ayala, *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*; estudio preliminar Carlos Asenjo Sedano, Granada, Universidad de Granada, 1994 (ed. facsímil de la de 1556), título sexto: De la doctrina y disciplina del pueblo, capítulo XXV: Monitorio de los vaños, f. LXv.

89. J. Velázquez Echeverría, *op. cit*., pp. 182-183.

En los edictos de fe de la Inquisición se incluyen relaciones de costumbres moriscas. Además, todo individuo posee la obligación de denunciar si considera que su vecino o conocido ejerce prácticas prohibidas, lo que acarrea frecuentes procesos motivados por baños y lavados en el tribunal de la Inquisición[90]. Pedro de Deza (1520-1600), presidente de la Real Cancillería de Granada, manda pregonar el 1 de enero de 1567 una pragmática por la que se condena elementos distintivos moriscos, entre ellos los baños[91]:

> "Mandamos que agora, i aquí adelante en dicho Reino de Granada, ni pueda haber baños artificiales, i se quiten, derriben, i cessen los que de presente aí, i no pueda ninguna persona de qualquier estado, no condición usar de los dichos baños, ni bañarse en ellos: i que otrosi no puedan los dichos nuevamente convertidos tener los dichos baños, ni usar dellos, ni en su casa […]"[92].

Con ello se pretende evitar la realización de prácticas religiosas y abluciones rituales que el islam exige a sus creyentes[93]. Pese a la prohibición, como apunta el religioso del siglo XVIII Juan Velázquez de Echeverría, se siguen utilizando pues "fue tanto en los Arabes lo que se radicó esta pasion, que costó mucho trabajo, ya vencidos, y sujetos al Dominio Español, hacerles abandonar este uso de los Baños"[94]. Ante tal situación surgen una serie de respuestas en defensa del uso de estos establecimientos. Por un lado está el llamamiento de Francisco Núñez Muley (c. 1490-c. 1568)[95] que aboga por los baños en relación a la libertad de culto entre religiones, mientras que el médico Miguel de Luna (c. 1550-1615)[96] lo hace desde el punto de vista higiénico y medicinal.

---

90. M. J. Ruiz Somavilla, *op. cit*., pp. 168-169.

91. *La Pragmática Sanción* de 1567 denominada también *Pragmática antimorisca*, es un edicto promulgado por Felipe II el 10 de diciembre de 1566 que ratifica la cédula real del 17 de noviembre de 1566. Pedro de Deza lo hace público el 1 de enero de 1567.

92. «Leyes de la nueva recopilación», *Códigos españoles concordados y anotados*, vol. 11, Madrid, M. Rivadeneyra, 1851, libro VIII, título II, ley XXI (Que en el Reino de Granada no aya baños artificiales), 239. Luis de Mármol se refiere en su libro al modo en que se pregona la ley para destruir baños artificiales

93. M. Espinar Moreno, *Baños árabes de Granada y su provincia: materiales para la arqueología y cultura material,* Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2014, p. 57.

94. J. Velázquez Echeverría, *op. cit*., p.183.

95. Morisco granadino que eleva el *Memorial en defensa de las costumbres moriscas* al Presidente de las Reales Audiencias y Cancillería de la Ciudad de Granada para suspender la ejecución de la Pragmática en prohíbe a los moriscos el uso de sus signos de identidad: lengua, traje, música y otras costumbres profanas. B. Vincent, «Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratai», *Sharq Al-Andalus,* 12, 1995, pp. 131-145. M. J. Rubiera Mata, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq Al-Andalus*, 13, 1996, pp. 159-167.

96. M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor: Miguel de luna, cristiano arábigo de Granada», *Chronica Nova*, 32, 2006, p. 165-196. De los mismos autores, «Miguel de Luna», en *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010, pp. 165-196.

Núñez Muley, representante y portavoz de la comunidad morisca de la que era miembro, de elevada posición social, política y económica, es el responsable de redactar un *Memorial*[97] en defensa de sus costumbres en respuesta de la pragmática anterior. En su discurso separa aquello que hoy consideramos "cultura" en sentido antropológico, de la creencia y la práctica del islam[98]. Ante sus argumentos a favor de los baños indica que las prácticas y tradiciones de su pueblo no se oponen al catolicismo, que no son lugares de fornicación como se acusa y que su uso no tiene nada que ver con la pérdida de la masculinidad como se venía reiterando[99].

Tras la salida de los moriscos del Reino de Granada por orden de Felipe II (1571) debido a la rebelión de las Alpujarras, la población cristiana que se queda y la que llega de otros lugares a repoblar las tierras abandonadas, deja de utilizar las casas de baños pues no tiene tradición en ellas[100]. A partir de ese momento, la falta de aseo se convierte en motivo de orgullo ya que con ello los individuos se acreditan como cristianos viejos[101]. Cabe decir que, pese a su expulsión, muchos se quedaron y otros regresaron posteriormente[102], pero sin hacer seguramente uso de los baños por los castigos que podían sufrir.

Años más tarde el morisco y licenciado en Medicina Miguel de Luna, escribe al rey una carta sobre la conveniencia de restaurar baños y estufas[103]. Es interesante su manuscrito pese a su brevedad, pues solo ocupa seis folios, ya que defiende la práctica higiénica y sus virtudes terapéuticas. Lo curioso del texto

97. En el libro de Florencio Janer se puede leer un extracto de la defensa de Núñez Muley ante la prohibición de usar los baños públicos, F. Janer, *Condición social de los moriscos de España: causa de su expulsión y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857, pp. 138-139. K. Garrad, «The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, 2, 1954, pp. 199-226. J. M. Martín Ruiz, «Política y moral en el Siglo de Oro: el memorial del morisco Francisco Núñez Muley», *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 17, 1995, pp. 391-402.

98. M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*…, p. 61.

99. A esto mismo se refiere Miguel de Luna en la carta que manda a Felipe II: "Y estos creo engañaron al Rey D. Alfonso que mandó quitar los vaños y estufas artificiales de España, so color y diciendo que deuilitaban las fuerças corporales, y hazian a los ombres efeminados y sin animo para la guerra […]", *ap.* M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor: Miguel de luna…», p. 228.

100. M. Espinar Moreno, *op. cit*., p. 62.

101. *Ibídem*, p. 40.

102. B. Vicent, «Los moriscos en el reino de Granada después de la expulsión de 1570», en *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1985, pp. 267-286.

103. El manuscrito fechado el 25 de mayo de 1592 se encuentra en *Papeles históricos y políticos*, Misceláneo 6149, Biblioteca Nacional de España, ff 292r-294v. Para la traducción y estudio de este ver R. F. Iversen, «El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI», en W. Mejías López (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes Baralt*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. 1, pp. 892-910 y M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor: Miguel de luna…», pp. 187-231.

es que insta a su majestad a construir nuevos espacios dedicados a baños públicos, ya que los considera más eficaces para la salud que los hospitales, pues todo el mundo no podía pagar estos últimos[104]. Del siglo XV hay testimonios en contra de la utilización de los baños por la transmisión de algunas afecciones. Según Lucio Marineo Sículo (1460-1533) "la gente no osaba entrar en ellos, de temor que se bañaban allí los que estaban enfermos de buvas"[105]. Por lo que la difusión de nuevas enfermedades venéreas es otra de las causas en contra de estas instalaciones. Luna en su carta trata el mal de las 'bubas' y defiende el uso de los baños de vapor para su prevención y curación[106]. Su actitud se enmarca en la doctrina médica hipocrática y galénica que integra el baño poniendo acento en sus acciones evacuantes[107] y en su uso preventivo terapéutico. Este saber se transmite en diversas obras que llegan a Europa latina a partir del siglo XI. En la vía de conocimiento que se representa en los *regimina sanitatis* o *salutis*, textos que podemos calificar de divulgación médica, el uso preventivo del baño queda integrado en las célebres *sex res non naturales*[108].

A pesar de los alegatos de Francisco Núñez Muley y de Miguel de Luna a favor de los baños públicos, se destruyen la mayor parte. Por esta razón Granada no conserva entre su rico patrimonio arquitectónico los numerosos establecimientos que tenían los musulmanes granadinos y que reflejan más que otra construcción sus costumbres[109]. En un primer momento se argumentan razones morales para regular su uso[110], pero más tarde se pasa a la irracionalidad, y las prácticas higiénicas habituales de la comunidad islámica, se consideran grave testimonio de apostasía[111].

A medida que la huella musulmana se borra, la arquitectura y el urbanismo se transforma. Esta acción que depende del contexto geopolítico donde se desarrolla, produce generalmente la reutilización de edificios islámicos para

---

104. M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor: Miguel de luna…», p. 229.

105. L. Marineo Sículo, *Obra compuesta por Lucio Marineo Siculo coronista d[e] sus Majestades de las cosas memorables de España*, Alcalá de Henares, Casa de Juan de Brochar, 1539, f. Vv.

106. M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, *Un Oriente español…*, pp. 175-176.

107. "Galeno y Avicena, fundados en la esperiencia de la medicina, afirman ser las euacuaciones seys, de las cuales se aprouecha Naturaleza para conservar la salud umana: y son vomito, sangre de narizes, camara y orina, sudor, y resolucion de vapor insensible. Por las cuales vias naturalmente se euacuan las enfermedades y queda libre el cuerpo umano" [f. 292r]. Traducción M. García-Arenal; F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor: Miguel de luna…», p. 226.

108. Equilibrio entre las 'seis cosas no naturales', factores que regulan la salud e impiden que se pierda: ambiente, ejercicio, alimentos, sueño, evacuaciones y emociones, V. Frutos González; A. L. Guerrero Peral, «La neurología en los *regimina sanitatis* medievales», *Elsevier*, 7, 2011, p. 418.

109. M. Espinar Moreno, *op. cit*., p. 40.

110. A. Gallego Burín; A. Gamir Sandoval, *Los moriscos en el reino de Granada según el Sínodo de Guadalix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996, p. 170 (nota).

111. *Ibídem*, p. 123 (nota).

su uso cristiano, ya sea física o funcionalmente[112]. En muchos baños se cambia la función primigenia, la estructura más sólida se convierte en el mayor de los casos en un lavadero, establo o almacén, mientras que el resto –de construcción liviana– desaparece[113]. Estas construcciones repartidas por el territorio que un día formó parte de al-Ándalus apenas gozan de reconocimiento a diferencia del Baño de Comares, quizá porque no son parte de un complejo palaciego o no están construidos con materiales tan preciados. Por poner algunos ejemplos, de los baños estudiados construidos en el Antiguo Reino de Valencia[114] han perdurado en el tiempo: el de Llíria, dos en Elche, el de Xàtiva, el de Torres-Torres o el del Almirante de Valencia[115]. La mayoría de ellos son usados por musulmanes hasta su conquista o definitiva expulsión, cuando se destruyen o readaptan a nuevos usos.

Conocemos que el funcionamiento del Baño de Llíria (s. XII)[116] durante el dominio cristiano se garantiza por ser un importante centro de recaudación impositiva, pues el poder real como sucedió en otras instalaciones, lo arrienda a musulmanes. Este deja de funcionar como baño de vapor (s. XV) y por su sólida construcción se convierte primero en una adobería (s. XVI) y posteriormente en fábrica de jabón (s. XVII).

En Elche hay constancia de la existencia de varios baños[117] pero solo dos han pervivido hasta la actualidad: el de la *plaça de la Fruita* y el del sótano del mo-

112. M. E. Díez Jorge, «El arte mudéjar en la Alhambra: fuentes para su estudio», en M. C. Calero Palacios; J. M. Obra Sierra; M. J. Osorio Pérez (eds.), *Homenaje a María Angustias Moreno Olmedo,* Granada, Universidad de Granada, 2006, p. 766.

113. J. Bermúdez Pareja, *op. cit*., p. 100.

114. A. Moreno Coll, *Los baños de vapor: percepción, realidad y construcción historiográfica,* Trabajo de Final de Máster dirigido por el Dr. Luis Arciniega García, 19/09/2016, Universitat de València.

115. Para profundizar en el Baño del Almirante de Valencia ver la bibliografía de la cita 139.

116. A. Civera, «Llíria musulmana. Bibliófilos y calígrafos», *Lauro, quaderns d´Historia i Societat*, 2, 1986, pp. 27-46. L.V. Escrivà Torres, «Baños árabes», *Monumenta*, 2008, p. 264. J. A. Llibrer Escrig, «La Llíria islámica», en J. Hermosilla Pla (coord.*), Llíria, historia, geografía y arte: nuestro pasado y presente*, València, Universitat de València, 2011, vol. 1, pp. 109-124. Martí Ferrando, *Historia de la muy ilustre ciudad de Liria,* Llíria, Sociedad Cultural de Llíria, 1986, vol. 1, p. 422.

117. M. Bevià, «Els banys d´Elx. Primera aportación», en M. de Epalza, *Baños árabes en el País Valenciano,* Valencia, Consellería de Cultura Educación y Ciéncia, 1989, pp. 107-112. M. Borrego; R. Saranova, «La ciudad islámica de Elche: fortificación y espacios urbanos», *Boletín de Arqueología Medieval*, 4, 1990, pp. 173-193. V. Gonzálvez Pérez, *La ciudad de Elche. Estudio geográfico*, Valencia, Departamento de Geografía, 1976. P. Ibarra Ruiz, *Historia de Elche escrita a vista de los más fidedignos testimonios y contemporáneos estudios y dispuesta para que pueda servir de libro de lectura en las escuelas de dicha ciudad*, Elche, Manuel Pastor, 1982 [1895]. Del mismo autor, *Elche materiales para su historia: ensayo demostrativo de su antigüedad e importancia histórica*, Cuenca, Ruiz Lara, 1926. J. A. López Padilla; J. L. Menéndez Fueyo, «Ciudad y agua en el Elche medieval. El baño islámico del convento de Santa Lucía», en M. C. Rico Navarro (coord.), *Agua y territorio. I Congreso de estudios del Vinalopó*, Petrer, Estudis Locals de Petrer, 1997, pp. 241-256. J. Millán Rubio, «El Convento Mercedario de Santa Lucía de Elche», en VV. AA., *Monjes y Monasterios españoles. Actas del Simposium (1,5-9-1995)*, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 1995, vol. 1, pp. 443-468. A. Ramos Folqués, *Historia de Elche*, Elche, Talleres Lepanto, 1971. R. Azuar

nasterio de Nuestra Señora de la Merced (s. XII). De este último son varios los trabajos que muestran las vicisitudes del edificio tras su uso por los musulmanes, ya que se transforma en capilla (s. XIII) y posteriormente en bodega (s. XV).

Por su parte, Xàtiva tras la conquista (1244) y pese al repoblamiento cristiano, mantiene una importante población musulmana. Conocemos la existencia de cuatro baños[118] lo que no significa que existieran más. El denominado *Bany de la Moreria* o *del Raval de San Joan*[119] es monopolio de la Corona que lo arrienda hasta finales del siglo XVI. Este ejemplo es interesante porque a través del estudio de los libros de cuentas de *Mestre Racional*, se comprueba tanto la renta anual que se obtiene de este edificio como el interés que hay a lo largo del tiempo por mantener un correcto funcionamiento. Durante los años que está arrendado queda a cargo del baile la mano de obra para el mantenimiento y las reparaciones extraordinarias a causa de lluvias torrenciales, pedrisca o envejecimiento del edificio. También es obligación de la tesorería real la reposición de accesorios como artesas, pozales, perchas o esteras[120]. A través de su análisis se constata que el corretaje de los baños a musulmanes es una sustanciosa fuente de ingresos, pues este en concreto llega a alcanzar la cantidad de 1920 sueldos en 1419[121].

Por último, cabe citar el Baño de Torres-Torres[122], villa situada en un lugar estratégico por ser paso obligado de los ejércitos que desde Aragón se di-

---

Ruiz; J. A. López Padilla; J. L. Menéndez Fueyo, «El baño árabe del convento de Santa Lucía (Elche)», *Boletín de Arqueología Medieval*, 9, 1995, pp. 101-151. De los mismos autores «L´edifici del bany àrab del convent de Santa Llúcia (Elx). Origen i evolució (segles XII-XIX)», *Festa d´Elx*, 49, 1997, pp. 21-37. Y también *Los baños árabes de Elche*, Elche, Ayuntamiento, 1998.

118. M. González Baldoví, «Els banys àrabs de Xàtiva i els seus ravals», en M. de Epalza, *Baños árabes en el país valenciano*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1989, pp. 133-156. C. Sarthou Carreres, *Datos para la historia de Játiva*, Játiva, Imprenta Sucesora de Bellver, 1933-1935, vol. 1, 193. L. Torres Balbás, «Játiva y los restos del palacio de Pinohermoso», *Al-Andalus*, 23, 1958, pp. 264-300.

119. Marià González Baldoví hizo en los años noventa una gran labor al estudiar los ingresos anuales obtenidos por arrendamiento el baño de la Morería de Xàtiva. No obstante, consideramos que era objeto de revisión tras comprobar que en su trabajo faltaban fechas por analizar: 1386-1389, 1401-1407, 1414-1419, 1422-1424, 1432-1436 y 1438. No pudo completar su estudio (1382-1599) por no estar a su disposición los libros de cuentas 3012 (1386-1389), 3015 (1401-1407), 3017 (1414-1420), 3019 (1422-1423), 3020 (1424), 3023 (1432-1434), 3024 (1435-1437) y 3025 (1436-1439), *ap.* A. Moreno Coll, *Los baños de vapor: percepción…*, Doc. 4. Tabla del arrendamiento anual del baño de la Morería de Xàtiva. Datos del Archivo del Reino de Valencia (ARV), Mestre Racional (MR), Batlia de Xàtiva (1382-1440), pp. 166-167.

120. M. González Baldoví, *op. cit*., p. 147.

121. ARV, MR, Batlia de Xàtiva, 1317 (1414-1420). En el estudio de Enric Guinot sobre un inventario de bienes y rentas del Patrimonio Real del Reino de Valencia (1412-1416) se ve como los ingresos del Baño de la Morería de Xàtiva sobresalen entre los demás monopolios de la Corona, E. Guinot Rodríguez, «El patrimoni reial al País Valencià a inicis del segle XV», *Anuario de estudios medievales*, 22, 1992, pp. 581-654.

122. J. Corbalán de Celis y Durán, «La actual plaza de la Iglesia de Torres-Torres», *Braçal: revista del Centre d´Estudis del Cap de Morvedre*, 16, pp. 1997, pp. 57-90. L. Torres Balbás, «Los baños de Torres-Torres y otros levantinos», *Al-Andalus*, 17, 1952, pp. 176-186. J. Torró Abad, «El ur-

rigían a Valencia. En ella se edifica bajo dominio cristiano y en pleno siglo XIV un baño de vapor. Desconocemos el motivo de su construcción pero después de usarse con funciones higiénicas se transforma como muchos otros casos en almacén. Cabe decir que son pocos los cronistas y viajeros que se refieren a estas construcciones e incluso a día de hoy su reconocimiento por la historiografía es escaso, del mismo modo que son pocos los estudios monográficos que hay de ellas[123].

El Baño de Comares

Hemos decidido finalizar nuestro recorrido con el ejemplo paradigmático, que ha preocupado de modo intenso a la historiografía durante los últimos años y que, por ello, presenta mayor documentación. Nos referimos al Baño de Comares. Para entender la importancia del mismo, a diferencia de los casos anteriores, explicaremos su estructura pues condiciona, en parte el éxito y repercusión que tuvo no solo en la historiografía reciente sino en los propios viajeros.

El Baño de Comares presenta las dependencias propias de un baño de vapor. Una primera estancia conocida como Sala de las Camas –por sus dos amplios aposentos que flanquean la estancia principal– que se corresponde con el vestuario o lugar donde se realizan masajes (*bayt al-maslaj*); a continuación la sala fría (*bayt al-barid*); la templada (*bayt al-wastani*) y por último la caliente (*bayt al-sajun*). En el sur, tras esta última, la caldera y leñera. El edificio es uno de los espacios que más atención prestan los visitantes que penetran en la ciudad palatina donde se ubica. Para Simón de Argote, "de todas las oficinas ó departamentos de este alcázar, sería uno de los mas interesantes de examinar con cuidado, el que se destinó al exercicio de las purificaciones religiosas, y al voluptuoso aseo de los Reyes árabes"[124]. Cada palacio disponía de su propio *hamam*, pero este es el único

---

banismo mudéjar como forma de resistencia. Alquerías y morerías en el reino de Valencia (siglos XIII-XIV)», en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, del 16 al 18 de septiembre de 1993)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996, pp. 535-598.

123. M. Bevià, *op. cit*. J. A. López Padilla; J. L. Menéndez Fueyo, *op. cit*. R. Azuar Ruiz; J. A. López Padilla; J. L. Menéndez Fueyo, «El baño árabe del convento…, *op. cit*. De los mismos autores, «L´edifici del bany àrab..., *op. cit*. También *Los baños árabes de Elche*. M. González Baldoví, *op. cit*. L. Torres Balbás, «Los baños de Torres-Torres…, *op. cit*. D. Benito Goerlich, «Baños del Almirante», en J. Bérchez (coord.), *Catálogo de monumentos y conjuntos de la Comunidad Valenciana*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Servei de Patrimoni Arquitectònic, 1983, vol. 2, pp. 387-390. C. Camps García; J. Esteban Chapapría, «La restauración de los Baños del Almirante de Valencia», *Loggia. Arquitectura & Restauración*, 2005, 18, pp. 38-53. C. Camps García; J. Torró Abad, «La construcción de baños públicos en la Valencia feudal: el baño del Almirante», en VV. AA., *IV Congreso de Arqueología Medieval de España*, Alicante, CAME, 1993, pp. 213-222. De los mismos autores, *El palacio y los baños del Almirante*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2001. A. Moreno Coll, «Percepciones sobre 'lo oriental' en el arte valenciano: el caso de los Baños del Almirante», *Revista de Humanidades*, 30, 2017, pp. 115-140.

124. S. Argote, *Nuevos paseos históricos, artísticos, económicos-políticos por Granada y sus contornos*, Granada, Imprenta de D. Francisco Gómez Espinosa de los Monteros, 1815, vol. 3, pp. 167-168.

baño medieval islámico que se conserva prácticamente íntegro en Occidente. Desde fechas cercanas a la conquista se tiene constancia de la admiración que despierta, asociándose a diversos tipos de leyendas[125].

Tras años de luchas, la ciudad palatina pasa a manos cristianas bastante deteriorada. Como indican los viajeros, y se constata por las fuentes arqueológicas, es en el reinado de los Reyes Católicos cuando el espacio del baño sufre más transformaciones. Su estado debió ser deplorable y a pesar de que sus nuevos moradores consideran el *hamam* sensual y pecaminoso, el de Comares se protege y restaura en virtud de su valor estético hasta el extremo de rehacer muchas de sus partes[126]. Según Díez Jorge, este interés se motiva por poseer todo un espacio dedicado al ritual del baño, lo que implica cierto exotismo frente al resto de casas europeas[127]. Esta idea se recoge en el relato de Münzer cuando menciona que no cree "que en Europa se halle nada semejante, puesto que es todo tan magnífico, tan majestuoso, tan exquisitamente obrado, que ni el que lo contempla puede cerciorarse de que no está en un paraíso"[128]. En opinión de Francisco de Paula Valladar (1852-1924), para los conquistadores son meros monumentos, u objetos de pública curiosidad, los apartamentos que menos se prestaban a usos cristianos como los baños y el harem[129].

Consideramos este ejemplo arquitectónico, el Baño de Comares, como uno de los elementos que más controversia genera en el momento de la conquista y el que más admiración o crítica mantiene a través de los años, de ahí el elegirlo para su análisis. Es el paradigma por excelencia de la riqueza, el edificio "más suntuoso, grande y adornado que se ha mantenido en la península de la dominación musulmana"[130]. Probablemente, el resto de instalaciones con la misma función carecieron de monumentalidad, a juzgar por la falta de vestigios importantes o de referencias escritas[131]. Es uno de los edificios que más atención recibe por parte de la historiografía, hecho que facilita el trabajo. Díez Jorge, en su estudio documenta importantes obras desde fines del siglo XV, esencialmente en lo que llaman la Capilla de los Baños, a la que algunos autores identifican con la Sala de Camas[132]. Conocemos que cuando Münzer visita la Alhambra "habían muchos sarracenos edificando allí y también los que en

125. M. E. Díez Jorge, «Los alicatados del Baño de Comares de la Alhambra, ¿islámicos o cristianos?», *Archivo español de Arte*, vol. 80, 317, 2007, p. 25.

126. J. A. Vilar Sánchez, «Las casas reales de la Alhambra en los inicios de su incorporación a la corona de Castilla. Una síntesis cultural», en M. del M. Villafranca Jiménez (dir.), *La Alhambra: Patrimonio y diversidad cultural,* Granada, Centro del Mediterráneo, 2008, p. 18.

127. M. E. Díez Jorge, 2004, *Purificación y placer…*, p. 135.

128. J. Münzer, «Relación del viaje», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros…*, vol. 1, p. 354.

129. F. P. Valladar y Serrano, *Guía de Granada*: *historia, descripciones, artes, costumbres, investigaciones arqueológicas*, Granada, Imprenta y librería de la viuda e hijos de P.V. Sabatel, 1890, p. 39.

130. S. Argote, *op. cit*., vol. 2, pp. 65-66.

131. J. Bermúdez Pareja, *op. cit*., p. 105.

132. M. E. Díez Jorge, «Los alicatados del Baño…», p. 32.

la fortaleza y sitios reales reconstruyen lo que estaba en ruinas"[133], "adornando y restaurando las pinturas y las demás cosas con la finura propia suya"[134]. La labor de Torres Balbás[135] permite seguir con detalle reparaciones efectuadas posteriormente (ss. XVI-XVII). En todas ellas, se mantiene una constante de seguir la estética musulmana que tenían los baños y así se documenta: "procurando copiar 'la obra morisca que estaba hecha'", "de modo que lo nuevo no se distinguiese 'de lo viejo que a par de ello hay'", "quedando 'conforme a lo antiguo'", y de tal modo que "no se conozca que ha sido aderezo". La tendencia hacia lo oriental en las intervenciones se agudiza aún más si cabe en el siglo XIX cuando se rehacen muchas de sus partes[136].

Díez Jorge señala la innecesaria destrucción de este edificio, a diferencia de otros baños, porque al ser un espacio privado no fomenta la cohesión entre moriscos, uno de los principales "temores" de la iglesia. Las remodelaciones exaltan su belleza, quizá ante un deseo de aumentar el "carácter exótico" de una estancia singular y no frecuente en el resto de residencias palaciegas[137]. Anteriormente a las remodelaciones románticas[138], Carlos V lo adapta a las costumbres de su corte e introduce cambios sin dejar de lado su carácter más oriental[139]. Puede que la modificación más significativa, ideológicamente hablando, sea el zócalo cerámico con las iniciales PV (*Plus Ultra*). El emperador utiliza su lema personal como expresión del dinamismo del nuevo Imperio español, y es un claro ejemplo de apropiación de un espacio con fin legitimador. Es consciente que con el hecho de poner su sello en uno de los edificios más ricos del pasado islámico rememora la victoria ante el infiel.

---

133. J. Münzer, *Viaje por España…*, p. 95.

134. J. Münzer, *Ibídem*, p. 111.

135. L. Torres Balbás, «La Alhambra y su conservación», *Arte Español*, t. 8, 7, p. 250, legajos 45, 211 y 228.

136. J. M. Gómez-Moreno Martínez, *Alhambra I: Cuarenta y ocho ilustraciones con texto*, Barcelona, Hijos de J. Thomas, 1912-1918, vol. 1, 1912, p. 19.

137. M. E. Díez Jorge, *Purificación y placer…*, pp. 123-150.

138. Un buen ejemplo de adaptación de espacios son los Baños del Almirante de Valencia, un *hamam* construido en el siglo XIV bajo la dominación cristiana. Pese a mantener una función higiénica se transforma a finales del siglo XIX con el resurgir de la consideración del baño. Se adecua a los nuevos tiempos colocando cabinas de baño individuales, dividiendo con tabiques separadores las antiguas salas húmedas. Sin embargo, lo que más reclama la atención y destacamos entre otras, es la construcción del arco polilobulado para la portada de entrada así como la colocación de azulejos de estilo nazarí en el zócalo de la misma. Con esta acción además de dotar de mayor monumentalidad al edificio se le confiere un marcado carácter oriental. Para profundizar ver F. Almela y Vives, *Baños de Valencia,* Valencia, Artes Gráficas Soler, 1966. D. Benito Goerlich, *op. cit*. C. Camps García; J. Esteban Chapapría, «La restauración de los Baños…», pp. 38-53. C. Camps García; J. Torró Abad, *El palacio y los baños*…. También «Baños, hornos y pueblas. La Pobla de Vila-Rasa y la reordenación urbana de Valencia en el siglo XIV», en VV. AA., *Historia de la ciudad II. Territorio, sociedad y patrimonio: una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia,* Valencia, Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia, 2002, pp. 126-146; A. Moreno Coll, «Percepciones sobre 'lo oriental'…», pp. 115-140.

139. J. Bermúdez Pareja, *op. cit*., p. 104.

Son muchas las descripciones que se hacen del Palacio de Comares en donde sabemos que había "una pieza de baños maravillosamente abovedada y, adyacente a ella, un aposento con camas"[140], espacios "embaldosados con finísimos mármoles y con las pilas asimismo de mármol, y reciben la luz del techo por claraboyas con vidrios"[141]. Entre los testimonios no faltan aquellos que mantienen una imagen peyorativa del edificio. La descripción de Francisco Bermúdez (1576-1655) como lugares "lascibos con sus fuentes y pilas de alabastro, para bañarse, y tarimas altas para reposar"[142], responde a la necesidad de construir una historia de la ciudad de Granada acorde con las ideas y valores de la Contrarreforma, y se entiende enmarcada en su cargo de sacerdote para el Cabildo de la catedral de Granada. Por otro lado, es este carácter impúdico al que se refieren algunos cristianos de los siglos XV al XVII, lo que buscan aquellos que posteriormente se acercan a dichos baños. A menudo en las narraciones se resalta su carácter más erótico y se ve desde los ojos del *voyeur*, donde se detalla "una gran pila de mármol, en el que se bañan las mujeres del harén; éstas entraban desnudas en la estancia, y el rey, desde otra de al lado, veíalas, sin ser visto de ellas, por una ventana con celosía abierta en la parte alta, y a la que le placía le arrojaba una manzana, que era la señal de que por la noche habría de dormir con ella"[143]; "en las estufas y baños allí situados [...] hacía venir el rey moro a multitud de mujeres para su solaz y deleite"[144].

La visita de Washington Irving (1783-1859) a España en 1826 da como fruto *The Alhambra* (1832), texto que ofrece una visión romántica de Granada. Esta, convertida en reclamo para visitantes, se difunde por Estados Unidos, propagándose con ella tradiciones moriscas de leyendas y romances[145]. Irving se refiere a las estancias del baño como "el *sanctasanctorum* de la intimidad femenina, pues aquí las bellezas del harén se entregaban a las delicias de los baños"[146]. Estas descripciones evocan los relatos de las *Mil y una noches*:

> "Un día, después de haber tomado mi baño en el hammam de mi casa, me eché en mi cama y me puse en manos de mi esclava favorita [...] para que me vistiera y peinara mis cabellos. Era sofocante el calor, y con objeto de que me refrescara algo, mi esclava me despojó de las toallas que abrigaban mis hombros

140. J. Münzer, *Viaje por España...*, p. 354.

141. A. Navagero, *op. cit*., p. 854.

142. F. Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica de Granada,* Granada, Andrés de Santiago, 1638, p. 37.

143. J. Münzer, *Viaje por España….*, p. 95.

144. A. Lalaing, «Primer viaje de Felipe El 'Hermoso' a España en 1501», en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros…*, vol. 1, p. 475.

145. I. García-Montón García-Baqueo; C. García-Romeral Pérez, «Viajeros americanos en Andalucía durante los siglos XIX y XX», *Revista Complutense de Historia de América*, 26, 2000, pp. 261-279.

146. W. Irving, *The Alhambra*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1871, pp. 221-222. Del mismo autor, *Cuentos de la Alhambra*, Madrid, Everest, 1981, p. 136.

> y cubrían mis senos, y se puso a arreglar las trenzas de mi cabellera. Cuando hubo concluido, me miró y al encontrarme hermosa de aquel modo, me rodeó el cuello con sus brazos y me besó en la mejilla [...]"[147].

Las narraciones de Irving penetran en la imaginación romántica y popular. Al mismo tiempo España se convierte en el país más accesible para literatos franceses o aristócratas ingleses que buscan ese pintoresquismo que se refleja incluso en la decoración de sus narraciones[148]. Pero no solo la literatura inmortaliza este monumento, entre los artistas que plasman instantáneas, reales o no, se encuentran James Cavanah (1760-1814), Jean-Lubin Vauzelle (1776-1837), Girault de Prangey (1804-1892), Jules Goury (1803-1834) y Owen Jones (1809-1874), entre otros[149]. Hay que ser cautos con su análisis y no utilizar estos dibujos como fuentes fidedignas, ya que en la mayoría de ellos se pervierte la realidad. En muchos trabajos se omite las iniciales PV que dispuso Carlos V con el fin de darle una imagen más "islámica", "oriental", algo habitual y que se documenta en otros ejemplos[150]. Durante la segunda mitad del siglo XIX los principales monumentos andaluces se convierten en el escenario predilecto para ambientar cuadros de inspiración orientalista[151]. En la pintura es recurrente la asociación del baño con mujeres que reflejan momentos de sensualidad, una visión idílica del harén[152].

Es la Sala del Reposo la estancia más apreciada por los viajeros modernos y contemporáneos. Se ha dicho que se hacen en ella sucesivas reformas, sin embargo "quien por primera vez entra en ella queda agradablemente sorprendido al ver que por doquiera el oro y los más vivos colores en toda su intensidad, mas pronto la ilusión se desvanece al saber que todo ello es completamente moderno"[153]. En cada lado de la sala hay amplias alcobas, con elevadas plataformas, donde los bañistas, después de sus abluciones, reclinados en cojines, se

147. *El libro de las Mil y una noches*, traducción al español por Vicente Blasco Ibáñez a partir de la traducción del árabe al francés de J.C. Madrus; prólogo de E. Gómez Carrillo, Valencia, Prometeo, vol. IX, p. 93 (noche 348).

148. O. Grabar, *La Alhambra: iconografía, formas y valores*, Madrid, Alianza, 1980, p. 18.

149. J. Cavanah Murphy, *The Arabian antiquities of Spain*, London, Cadell & Davies, 1815. A. Laborde, *Voyage pittoresque et historique de l´Espagne*, Paris, Imprimiere de Pierre Didot l´Ainé, 1806-1820. G. Prangey, *Monuments árabes et moresques de Cordove, Seville et Granade: dessines et mesures en 1832 et 1833*, Paris, Chez veith et Hausser, 1841. J. Goury; O. Jones, *Plans, elevations, sections, and details of the Alhambra, from drawings taken on the spot in 1834 by Jules Goury, and in 1834 and 1837 by Owen Jones*, London, Owen Jones, 1842, vol. 1. J. Goury; O. Jones, *Plans, elevations, sections, and details of the Alhambra. Details and ornaments from the Alhambra*, London, Owen Jones, 1845, vol. 2.

150. A. Moreno Coll, «Percepciones sobre 'lo oriental'…», pp. 115-140.

151. L. Méndez Rodríguez, *La Imagen de Andalucía en el Arte Del Siglo XIX*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 88.

152. M. E. Díez Jorge, *Purificación y placer*…, p. 137.

153. J. M. Gómez-Moreno González, *Guía de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1982 (ed. facsímil de la de 1892), vol. 1, p. 97.

entregaban a un voluptuoso reposo entre la fragancia del aire perfumado y las notas de suave música que llegaba de la galería[154] en la que según Theóphile Gautier se colocaban músicos y cantores[155]. Francisco de Paula Valladar, va más allá en su imaginación y dice que es donde se "supone que las odaliscas recitaban poesías y cantaban y tañían arpas y guzlas, en tanto que el sultán reposaba en un *alhamí*"[156]. Sin duda alguna, era un espacio particular para acudir "a descansar […] después de haber saboreado las delicias y los refinamientos de un baño oriental"[157]. La zona húmeda del baño es poseedora de bóvedas esquifadas con taladros o tragaluces que antiguamente tuvieron cristales de colores[158], el pavimento de toda la sala es de preciosas combinaciones de azulejos, en su mayoría auténticos[159] y las bañeras grandes cubas de mármol de una sola pieza, colocadas en unos pequeños gabinetes abovedados[160] como muestra el trabajo del arquitecto James Cavanah[161].

Conclusión

Con este artículo, lo que se ha intentado es, tras una larga reflexión sobre las percepciones del islam y cómo algunos baños han sido analizados de modo muy sucinto, centrarnos en un edificio en concreto para intentar crear un marco de estudio objetivo del mismo. De la lectura de las fuentes consultadas extraemos la conclusión de que hay que ser cautos con lo que proponen, pues solo es una aproximación a la realidad por la complejidad que conlleva crear una taxonomía de la percepción. Estas se agrupan en autores o ideas, imágenes que se crean en la mente de viajeros o intelectuales que durante siglos escriben sobre esta construcción. Una de las mayores dificultades es la de hablar de una sensación o cúmulo de sensaciones subjetivas y cambiantes en el individuo que depende del contexto donde se enmarquen.

Los textos presentan visiones distintas sobre los baños de vapor. Artistas y viajeros coinciden en describirlos como lugares de ensueño que traen a la mente un paraíso lejano de Oriente donde las mujeres muestran su cuerpo desnudo, tema recurrente en los pintores decimonónicos. En las crónicas se mantienen una concepción distinta como respuesta a los factores socioculturales del momento, ya que la sociedad cristiana considera estos emplazamientos públi-

154. W. Irving, *The Alhambra…*, pp. 221-222. Del mismo autor, *Cuentos de la Alhambra…*, p. 136.

155. T. Gautier, *op. cit*., p. 257.

156. F. P. Valladar y Serrano, *op. cit.*, p. 85.

157. T. Gautier, *op. cit*., p. 257.

158. L. Seco de Lucena Paredes, *Guía breve de Granada*, Granada, Vázquez y Prieto, 1917, p. 68.

159. F. P. Valladar y Serrano, *op. cit.*, p. 85.

160. T. Gautier, *op. cit*., p. 257.

161. J. Cavanah Murphy, *op. cit*., láminas 23 y 24.

cos un lugar de cohesión morisca. Mientras que otros lo defienden como seña identitaria o en valor de sus propiedades médicas y terapéuticas. El abandono se convierte en indiferencia y pocos recuerdan que Granada poseyó gran número de estas instalaciones de las que actualmente quedan escasos vestigios. Sin embargo, la integración de la Alhambra en el patrimonio de una dinastía cristiana consigue que el Baño de Comares llegue a nuestros días, siendo objeto de considerable respeto. A pesar de sufrir en los primeros momentos de la conquista múltiples transformaciones, mantiene la huella musulmana. De este modo, la ciudad palatina y su baño ocupan un lugar predominante en las obras de los románticos consolidando el *revival* de lo nazarí, a diferencia de otras instalaciones del territorio como hemos visto en el Antiguo Reino de Valencia.

Resumen

A través de diversas fuentes textuales pretendemos analizar la percepción que se tuvo de lo "musulmán" y del arte islámico centrándonos en el estudio de casas de baños de vapor. Esta instalación utilizada por cristianos tras siglos de coexistencia, fue vista conforme avanzaba la conquista de las tierras de al-Ándalus como lugar de perdición y lujuria, siendo actualmente un monumento más que hace las delicias del visitante que se acerca a contemplar sus claraboyas estrelladas. Abordaremos para ello el paradigma por excelencia de la península ibérica: el Baño de Comares de Granada donde mostraremos distintas percepciones de un mismo espacio a lo largo del tiempo, comparándolo con otros repartidos por la geografía ibérica.

Palabras clave: percepción, imagen, baño de vapor, Baño de Comares, Baño Real, *hamam*, Alhambra, musulmán.

Abstract

Through different textual sources, the aim of this paper is to analyze the perception about the "Muslim" and Islamic art, focusing on the study of steam baths. These facilities, used by Christians after centuries of coexistence were seen as the al-Ándalus conquest progressed, as a place for debauchery and lust, while it is nowadays just another monument that delights visitors who step in to marvel at its skylights. We will thus deal with the paradigmatic example in the Iberian Peninsula: the Bath of Comares in Granada, where we will show different perceptions of the same space across time, comparing it with others spread across the Iberian geography.

Key words: perception, image, steam bath, Bath of Comares, Royal Bath, *hamam*, Alhambra, Muslim.

OBSERVANDO EL HOGAR. VIDA COTIDIANA Y REALIDAD MATERIAL DOMÉSTICA DE LOS MORISCOS DE CASTILLA. 1570-1610*

*Francisco J. Moreno Díaz del Campo***

De unos años a esta parte, un amplio sector de la historiografía española ha centrado sus esfuerzos en analizar el mundo de lo cotidiano. Hoy son muy visibles los nexos que ese enfoque mantiene con la historia cultural, abordando aspectos que van desde las costumbres y la religiosidad popular hasta la alimentación, el juego, el mundo del trabajo no reglado o las actividades de recreo y esparcimiento. Se trata de una línea de investigación fecunda que, en España, cuenta con cierta tradición (incluso autóctona)[1]. Sin embargo, y como en tantas otras facetas relativas al reciente devenir de nuestra disciplina, se asentó como resultado de la innegable influencia que ejerció la historiografía francesa en el tramo final del siglo XX. Desde entonces, ha ofrecido interesantes resultados gracias a una ímproba labor de documentación y archivo. En la consolidación de ese crecimiento también ha tenido mucho que ver el diálogo que los historiadores han mantenido con investigadores procedentes de la Filosofía, la Antropología, la Arqueología o la Historia del Arte.

* La elaboración del artículo que sigue ha sido posible gracias a la Ayuda a la Investigación para Temas Mudéjares y Moriscos (año 2015) del Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses) concedida al proyecto *Cultura material y vida cotidiana de los moriscos de Castilla: adaptaciones y pervivencias tras la Guerra de las Alpujarras (1570-1610).* También forma parte de los trabajos realizados en el seno del P. I. *La Monarquía Hispánica y las minorías: agentes, estrategias y espacios de negociación* (Ref.: HAR2015-70147-R) del MINECO. El autor quiere agradecer al profesor B. Franco Llopis (UNED) la lectura previa del original, así como sus consejos, orientaciones y sugerencias.

** Universidad de Castilla-La Mancha.

1. Para ver el origen, evolución y estado de la cuestión de esta línea de trabajo véase G. A. Franco Rubio, «La historia de la vida cotidiana en la historiografía modernista española. Algunas reflexiones», en G. A. Franco Rubio (ed.), *La vida de cada día. Rituales, costumbres y rutinas cotidianas en la España moderna*, Madrid, Almudayna, 2012, pp. 17-65, así como, entre otros, los informes monográficos que han dedicado al tema las revistas *Chronica Nova* (2009) y *Cuadernos de Historia Moderna* en sus Anejos correspondientes a 2009 y 2015.

El desembarco de los modernistas en estas lides se ha producido desde diferentes puntos de partida. Los hay que proceden de la historia cultural; otros de la historia de la Iglesia y la religiosidad, incluso de la historia política, dado que algunas contribuciones partieron del análisis de la sociedad cortesana. Existe, incluso, una componente relacionada con los estudios de género, pues hay análisis que se orientan a desentrañar los hábitos diarios de las mujeres, aspecto en el que, incluso, se comparte espacio con la historia de la familia y con la demografía. En todo caso, y a pesar de la vitalidad de estos enfoques, en muchas ocasiones nos situamos ante trabajos cuya génesis se vincula a la historia económica. En nuestro país, dicha corriente alcanzó su punto álgido durante los años noventa del siglo XX y, al contrario de lo que ocurrió con las anteriores, manifestó una mayor ligazón con la historiografía anglosajona.

En ese contexto, y por sorprendente que pueda parecer, la vida cotidiana de los moriscos constituye un tema casi inexplorado o cuando menos, aún por desarrollar. El despertar de la historiografía dedicada a la minoría tuvo lugar desde los años ochenta y partió de dos aproximaciones muy concretas: por un lado, los estudios inquisitoriales y por otro la historia regional. Desde entonces, el conocimiento que se posee acerca de dicho colectivo ha crecido hasta cotas difícilmente imaginables hace tan solo unos lustros. Comunicaciones a congresos y ponencias, monografías, artículos e incluso exposiciones han contextualizado en sus justos términos a la que fue una de las grandes minorías sociorreligiosas de nuestra Edad Moderna. La mayor parte de los trabajos sobre el colectivo han cubierto el estudio de lo económico y lo social; han analizado la vertiente religiosa, los procesos de asimilación y las relaciones con la Inquisición; han desentrañado su comportamiento demográfico y se han ocupado de conocer aspectos tan determinantes como la conflictividad, la fiscalidad o el idioma y las prácticas culturales. Frente a ello, y salvo referencias aisladas, la vida material de los moriscos no ha ejercido el mismo atractivo entre quienes nos dedicamos a este tema. Tampoco el IV centenario de la expulsión ha supuesto un verdadero revulsivo para este enfoque[2].

Aun así, no faltan trabajos que invitan al optimismo[3]. La progresiva aparición de estas contribuciones no es algo aislado, sino que se enmarca en el de-

2. En torno al impacto historiográfico que ha dejado tras de sí la conmemoración del IV centenario de la expulsión véanse, entre otros, E. Soria Mesa y S. Otero Mondéjar, «Una nueva encrucijada. La reciente historiografía sobre los moriscos», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, VII/21, 2010, pp. 1-13; M. Barrios Aguilera, «Los moriscos en el IV Centenario de la Expulsión. Algunos libros», *Cuadernos de Historia Moderna*, 35, 2010, pp. 225-235 y F. Fernández Izquierdo y F. J. Moreno Díaz del Campo, «¿Qué nos ha dejado el IV centenario de la expulsión de los moriscos? Historiografía frente a bibliometría en el análisis de los dosieres monográficos publicados entre 2009 y 2011», *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna*, 40, 2014, pp. 181-210.

3. Entre las aportaciones más recientes, cabe destacar, por la apuesta que suponen en el empleo de documentación notarial, los trabajos de Israel Lasmarías para Aragón, así como los de Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García para Andalucía. Véase I. Lasmarías Ponz,

sarrollo que han experimentado los estudios culturales en los últimos años en España. De hecho, entronca con la tradición historiográfica arriba descrita y une en un solo campo de trabajo la preocupación por el análisis de lo cotidiano con el interés que aún despierta el estudio de las minorías hispanas. Su objetivo es contribuir a definir a la minoría, observar cuáles fueron los rasgos principales que caracterizaron su comportamiento material y, en última instancia, ubicar al grupo en su entorno más cotidiano. El camino elegido parece claro y metodológicamente hablando prometedor porque parte de la suma de estudios de corte microanalítico que, mediante un ejercicio de comparación y contraste, persiguen establecer pautas generales, pero también diferencias y particularidades.

A pesar de todo, el trabajo que queda por hacer es mucho. La minoría de edad de esta particular línea de trabajo resulta muy visible a poco que se profundice en el estado en que se encuentran las publicaciones relativas al tema. Tanto es así que existe un palpable desequilibro entre lo que se conoce en relación a Granada y lo que, poco a poco, se va intuyendo que pudo ocurrir en el resto de territorios peninsulares. En cierto modo, ello ha dado lugar a la configuración de un esquema expositivo plagado de tópicos, en el que lo granadino es extrapolado a Castilla sin tener en cuenta las tremendas alteraciones que se produjeron tras la guerra de las Alpujarras. Muchas veces, incluso, se confunde y se hace un uso parcial e interesado de los binomios medieval/mudéjar por un lado y moderno/morisco por otro y se aplican categorías interpretativas propias de la etapa islámica a la Granada del XVI, contribuyendo a enmarañar aún más un panorama ya difícil de comprender en origen.

Los excesos –si es que se permite el empleo de dicho término– son especialmente visibles en lo relativo al análisis del vestuario, posiblemente la vertiente más manida de cuantas se han estudiado. Junto a ello hay otros asuntos, menos tratados. Uno de ellos es la casa, aspecto poco conocido en el interior de la península ibérica, más aún en los siglos XVI y XVII y en el caso concreto de los protagonistas de este trabajo. No en balde constituye uno de los temas en el que las generalizaciones se hacen tanto más evidentes, sobre todo en relación a la situación observada en la Granada de la primera mitad del Quinientos. Es por ello, por lo que las líneas que siguen pretenden aproximarse a ese escenario. Para ello, tomarán como referencia el ámbito territorial de Castilla la Nueva, el marco cronológico definido por la llegada de los expulsados tras la guerra de 1568-1570 y el caso concreto del propio espacio doméstico, aspecto en el que creemos que puede localizarse una visión concreta de los procesos de adaptación/resistencia que los granadinos pusieron en marcha tras su exilio de Granada.

«Cultura material de los moriscos aragoneses: vestido y apariencia», en M.ª J. Casaus Ballester (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las III Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar. Archivo Abierto*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 211-244 y M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas granadinas y sevillanas. Cambios y adaptaciones de una cultura materia», en M. M. Lobo de Araujo y A. Esteves (coords.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)*, Braga, Centro de Investigaçao Transdisciplinar 'Cultura, Espaço e Memória', 2010, pp. 121-145.

La casa morisca de Granada. La casa castellana de los moriscos

Mi casa y mi hogar, cien doblas val[4]

La casa constituye el espacio privado por excelencia. Como tal es apreciada no sólo por su mayor o menor valor económico, sino por ofrecer un marco en el que el individuo puede comportarse como es, al margen de los convencionalismos sociales.

Esa constatación, en la que pocas veces se repara, resulta más evidente aún en el caso de aquellos grupos que afrontaron una cotidianeidad limitada, coartada por la imposición de una legislación *ad hoc* y mediatizada por una vigilancia ejercida de manera constante y desde todas las esferas posibles, no solo las gubernativas. En esos casos concretos, el hogar se convierte en un espacio de socialización informal[5] en el que el marginado, el minoritario, el no integrado –aquí el morisco– pone en marcha una extensa batería de actividades a través de las cuales persigue desarrollarse como persona y como miembro de una colectividad. Así visto, cabe entender la vivienda morisca como un lugar con una función que trasciende a la mera de habitación, dado que el propio individuo encuentra en ese espacio (en principio privado) el ágora donde relacionarse con los suyos.

Lamentablemente, no hay fuente que, por sí misma, describa esa función "añadida", de tal manera que para acercarse a ella el historiador se ve obligado a recurrir a testimonios indirectos. Si hubiera que señalar un tipo documental especialmente aparejado para estos menesteres, ese sería el proceso judicial, bien en su vertiente inquisitorial, bien en sus facetas civil y criminal[6]. Gracias a los testimonios de encausados y testigos puede observarse un escenario en el que la vivienda de los moriscos también se presenta como lugar de reunión social. Se trata de una faceta especialmente visible en aquellos pleitos en los que, independientemente del hecho juzgado, se incluyen informaciones acerca de los vínculos interpersonales en el núcleo familiar o que conciernen a la celebración de fiestas y reuniones de naturaleza diversa. También, y cómo no, en relación a la oración. No en vano, el hogar fue el único espacio en el que el morisco criptoislámico pudo practicar libremente su fe, incluso desarrollar un ejer-

4. S. de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (I. Arellano y R. Zafras eds., Madrid, Iberoamerica, 2006).

5. Nos hemos ocupado de este asunto con detalles relativos a la Castilla posterior a las Alpujarras en F. J. Moreno Díaz del Campo, «El espacio doméstico como marco de sociabilidad en contextos de marginación. Hogar y realidad material de los moriscos de Castilla en el tránsito del siglo XVI al XVII», en *Congresso Internacional SocyHume, 2016. Da Sociabilidade ao Património Histórico e Cultural. Évora 22-24.09.2016*, Évora, CIDEHUS-UE, (en prensa).

6. La fuente es interesada y parcial, pero convenientemente analizada constituye un instrumento muy valioso. Véase al respecto el ya clásico, pero igualmente sugerente trabajo de C. Ginzburg, «Checking the Evidence: The Judge and the Historian», *Critical Inquiry*, 18/1, 1991, pp. 79-92.

cicio de catequesis y proselitismo religioso, aunque ello le expusiera a potenciales miradas delatoras. De ahí la importancia de este tipo de informaciones, por aisladas que puedan parecer.

Las autoridades (primero en Granada y más tarde en Castilla) no fueron ajenas a esta situación. Tanto fue así que "a lo largo del siglo XVI diversas órdenes reales obligaron a los moriscos a mantener abiertas las puertas, con la intención de evitar la preservación de su religión y costumbres en la intimidad del hogar"[7]. En realidad, se trató de una limitación que hasta podría considerarse anecdótica, ya que parece que solo se aplicó en Granada y apenas estuvo limitada a los viernes y a los días en que la propia casa era centro de celebraciones colectivas. Su puesta en marcha fue prevista por la Junta de la Capilla Real de Granada y, como el resto de su articulado, recuperada por Felipe II a partir de 1566. Comparada con las restantes disposiciones de ambas normativas puede verse como algo menor puesto que, aparentemente, no obligaba a grandes sacrificios de tipo cultural. No obstante, y bien mirada, su aplicación era tan denigrante o más, puesto que implicaba una manifiesta pérdida de intimidad y, por ende, atacaba los cimientos del comportamiento y libertad individuales a que todos los moriscos aspiraban. Por ello fue objeto de quejas[8]. Entre quienes se opusieron a su puesta en marcha se encontraba Francisco Núñez Muley. Su testimonio, por conocido, no deja de ser interesante. De hecho, intenta minimizar esa sensación ya apuntada de que la privacidad del hogar pudo constituir el pilar sobre el que se sustentó la práctica criptoislámica de muchos de los suyos:

> "En el quarto capítulo, en lo de las puertas auiertas viernes y domingos y fiestas, que sobre ello la premática habla que an de estar auiertas: es en muncho e gran perjuicio ansí de la república como a los naturales, que son gente de poco trato y conversación; y por falta de criados, y por los ladrones, y como tienen sus haciendas e cosechas sin puertas ni cerraduras, no se pueden tener todo lo que tienen en sus casasençerrado, pues quedando las puertas auiertas y las dichas casas sin çerraduras, viene muy gran daño y suelta y libertad que se da a los ladrones y personas de poca conçiençia. Por[que] çerrar las puertas no es para ofender a la santa fee católica, ni se puede presumir en qué ni por qué; que si en caso diremos que alguno o alguna tenga pensamiento de usar de la seta, no se puede hazer en ninguna manera; y si tales viniesen de noche lo hizieran, porque la seta de los moros rrequiere soledad, como lo tengo dicho, y no juntas como los confesos"[9].

En todo caso, y a pesar de ello, el hogar, su función y disposición fueron cuestiones poco reguladas, sobre todo en comparación con otros asuntos como

7. A. Orihuela Uzal, «La casa morisca granadina, último refugio de la cultura andalusí», en *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Teruel 15-17 de septiembre de 1999. Vol. II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses), 2002, p. 753.

8. *Ibidem*.

9. Recogido en K. Garrad, «The original 'Memorial' of don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, 2, 1954, p. 216. Nótese la oposición que el propio Muley hace con los judeoconversos.

los ya mencionados relativos al idioma, la indumentaria o las manifestaciones lúdicas y festivas. Quizás por ello, y también porque este aspecto resultaba de más difícil control, "el proceso de aculturación forzosa que sufrieron los moriscos granadinos desde los inicios del siglo XVI tuvo menos influencia en la arquitectura doméstica que en otros aspectos de su cultura material y costumbres"[10].

El modelo de vivienda morisca granadina es bastante conocido. En las últimas tres décadas se han producido considerables avances, los cuales han sido posibles gracias al trabajo conjunto de arqueólogos, arquitectos e historiadores del arte. No obstante, es un asunto repleto de matices. El primero de ellos relativo al hecho de que la inmensa mayoría de las casas que se conocen se ubicaron en el medio urbano. Tampoco conviene olvidar que muchas de las conservadas (y gran parte de las mejor descritas) pertenecían a individuos encuadrados en los estratos más favorecidos de la sociedad cristiano-nueva, lo cual ha llevado a valorar caracteres solo pertenecientes a una parte del conjunto, precisamente aquella cuyo análisis puede resultar más vistoso[11].

De entre las publicaciones que han analizado el tema destacan, por su seriedad, los trabajos de Orihuela Uzal[12]. Sus investigaciones abordan el conocimiento íntegro de dichas construcciones desde sus orígenes emirales y han permitido constatar que la casa morisca anterior a la guerra de las Alpujarras mantuvo las características básicas de la arquitectura nazarí tales como la existencia de pocas aperturas al exterior, el deseo implícito de privacidad o el empleo de tapias de mampostería, barro en los suelos y madera en las estructuras horizontales[13]. Tan solo se detectan leves modificaciones, más bien adaptaciones, que fueron resultado tanto de factores externos como de la evolución social y demográfica del antiguo reino nazarí tras la conquista. Entre estas últi-

10. A. Orihuela Uzal, «La casa morisca granadina, último…», p. 754. En el mismo sentido véase J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid, Istmo, 2000 (5ª ed.), p. 140.

11. Véanse al respecto las descripciones contenidas en A. Almagro y A. Orihuela Uzal, «De la casa andalusí a la casa morisca: la evolución de un tipo arquitectónico», en J. Passini (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 51-70.

12. A. Orihuela Uzal, «La casa andalusí: un recorrido a través de su evolución», *Artigrama*, 22, 2007, pp. 299-335. Para soluciones prácticas y materiales empleados véase, del mismo autor, «Técnicas constructivas en la arquitectura doméstica de los moriscos granadinos», en A. de las Casas, S. Huerta, E. Rabasa e I. Madrid (eds.), *Actas del I Congreso Nacional de Historia de la Construcción. Madrid, 19-21 septiembre 1996*, Madrid, Instituto Juan de Herrera (CEHOPU), 1996, pp. 395-398. A las aportaciones ya citadas, cabe añadir M.ª E. Díez Jorge, «Casas en la Alhambra después de la conquista cristiana (1492-1516): pervivencias medievales y cambios», en M.ª E. Díez Jorge y J. Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*, Madrid, Sílex, 2015, pp. 395-463. En el mismo volumen, y más circunscrito al espacio rural (tan pobremente tratado en términos generales), véase el texto de M.ª A. Fajardo Molina, «Habitando la alquería. Aproximación a la vivienda rural granadina tras la conquista de 1492», en M.ª E. Díez Jorge y J. Navarro Palazón (eds.), *op. cit.*, pp. 487-517.

13. A. Orihuela Uzal, «La casa andalusí…», pp. 325-327.

mas habría que señalar las relativas a la utilización del espacio, debidas a la intensificación del poblamiento que había experimentado Granada desde finales del XIV[14] y que dieron lugar al levantamiento de plantas altas y a la progresiva especialización funcional de las estancias. Junto a ello, y como resultado de una influencia exógena al propio emirato, cabría señalar también la paulatina introducción de pórticos peristilos en los patios –a la manera castellana–, en respuesta a la necesidad de dotar de vías de circulación externas a las propias habitaciones. Finalmente, no es menos importante en esta etapa la incorporación de materiales y técnicas constructivas procedentes de la Castilla meridional tales como la fábrica mixta de ladrillo y mampostería o el empleo de decoraciones góticas y renacentistas en la carpintería[15].

Todos estos aspectos permitirían hablar de un modelo autóctono, pero progresivamente castellanizado, incluso antes del abrupto corte que supuso el levantamiento de diciembre de 1568[16]. En todo caso, la auténtica transformación a la que tuvieron que hacer frente los granadinos fue la que se derivó de su destierro. Al contrario de lo que ocurrió en Granada, en Castilla, los cambios sí alcanzaron al hogar y a su configuración. Cabe recordar que en la pragmática de 1572 se insistió con vehemencia en dispersar a los expulsados. Ese asunto, perfectamente conocido[17], debía aplicarse también en la esfera local, facilitando su establecimiento y tratando de impedir la creación de guetos. Sin embargo, el contenido de la pragmática no fue más allá. Nada se estipuló acerca de las condiciones en que debían residir los desterrados[18] y ni mucho menos se establecieron limitaciones, vetos o indicaciones de ningún tipo. Ni tan siquiera en relación a las órdenes que motivaron las quejas ya vistas de Núñez Muley.

En realidad, tal posicionamiento no tuvo nada de extraño. Primero, porque la propia pragmática (como todos los textos normativos de la época) hizo suyos aquellos aspectos de la de 1567 que no estaban incluidos específicamente en su articulado. También, y sobre todo, porque la vigilancia y el control operados con los desterrados cambiaron a partir de su instalación en Castilla y se hicieron más intensos al imponer (y desarrollar) los criterios de auto-censura y de vigilancia recíproca, entendidos como parte de un proceso en el que los propios moriscos se convirtieron en vigilantes y vigilados.

---

14. A. Almagro y A. Orihuela Uzal, *op. cit.*, p. 52.

15. A. Orihuela Uzal, «The Andalusi House in Granada (Thirteenth to Sixteenth Centuries)», en G.D. Anderson y M. Rosser-Owen (eds.), *Revisiting Al-Andalus. Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 180-181.

16. En gran parte, y como se encargan de señalar Almagro y el propio Orihuela, debido a la permanencia en el reino con posterioridad a 1570 de maestros albañiles y carpinteros moriscos. Véase A. Almagro y A. Orihuela Uzal, *op. cit.*, pp. 67-69.

17. B. Vincent, «L'expulsion des Morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6, 1970, pp. 211-246.

18. Salvo las iniciales recomendaciones de que, en el transcurso de la instalación en los núcleos de destino, quedaran al cargo y bajo la supervisión y protección directa de cristianos viejos de reputada y solvente trayectoria.

En tales condiciones, los recién llegados tuvieron que hacer frente a su instalación en viviendas que, desde el punto de vista de su distribución y de su concepción organizativa, representaron un modelo diferente al nazarí/morisco[19]. En ese sentido y para comprender las implicaciones que dicha transformación acarreó en el comportamiento material de los granadinos, cobran especial relevancia las palabras que hace años dejara escritas Josep Ivars al afirmar que:

> "El modelo arquitectónico, con sus variantes, es un elemento idóneo para resumir los caracteres de una civilización, ya que con él se expresa un modo de vida y unas costumbres. Si pueden existir dudas cuando analizamos un sistema constructivo, que si bien nos señala el origen de sus constructores no nos dice quién lo usa o habita, en cambio con un modelo arquitectónico todo es más evidente: nadie habitará en un modelo que no sea el de su propia civilización, y si en caso extremo, como el nuestro, se pasa violentamente de una propiedad musulmana a otra cristiana, ésta introducirá suficientes cambios como para desvirtuar el modelo o acoplarlo a sus necesidades"[20].

Su reflexión parte del ejemplo opuesto al que aquí se analiza y constata los importantes cambios que la arqueología permitió observar en casas moriscas abandonadas tras la expulsión de 1609 y ocupadas más tarde por cristianos, pero parémonos un momento en sus palabras e invirtamos los términos. Preguntémonos si, tras su llegada a Castilla, los granadinos –obligados a vivir en ese "modelo" que no es propio de su civilización– no jugaron la doble baza de aceptar formalmente la solución de habitar un espacio castellano pero modificándolo en su interior para islamizarlo. Por fuerza, esa decisión implicó la utilización de objetos que, sin apartarse de lo legalmente permitido, pudieran ser utilizados "a la mora", constituyendo así un innegable nexo con la cotidianei-

---

19. Como acertadamente apunta la profesora Díez Jorge, "el espacio interior de la casa variaba enormemente según la clase social de sus ocupantes", desde una mayor flexibilidad en las viviendas de los más humildes a configuraciones más complejas y rígidas en el caso de aquellas que pertenecieron a familias más acomodadas. Aunque aún es mucho lo que queda por saber, parece existir cierto consenso a la hora de admitir que las casas de herencia nazarí presentan estancias y espacios (zaguanes, callejones y adarves, mayor importancia del patio, palacios...) y dimensiones (generalmente más reducidas) que permiten individualizarlas de las plenamente cristianas, representadas por el modelo castellano/cristiano al que, precisamente, se avanza en la Granada del XVI. En torno a estas cuestiones y, para el antiguo reino nazarí tras la conquista cristiana, véase M.ª E. Díez Jorge, *op. cit*., pp. 428 y ss. Como complemento para zonas rurales granadinas, y como se ha indicado más arriba, véase M.ª A. Molina Fajardo, *op. cit*., pp. 406-509. Para Castilla, véase F. J. Moreno Díaz del Campo, *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 171-174. Para detalles en torno a la casa popular manchega a finales del XVI y principios del XVII véanse J. López Gómez y A. López Gómez, «La vivienda rural toledana en el siglo XVI según las 'Relaciones Topográficas'», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189/1, 1992, pp. 1-21 y F. García González, «La casa rural en la Castilla meridional. Aproximaciones arquitectónicas y constructivas en la época del Quijote», en P. Sanz Camañes (coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, pp. 103-144.

20. J. Ivars Pérez, «Unas viviendas moriscas en la Cairola (La Vall d'Ebo)», *Sharq al-Andalus*, 1, 1984, pp. 94-95.

dad previa al destierro. En el contexto definido por esa situación es donde cobran especial relevancia los interiores, allí donde solo las fuentes escritas están en condiciones de ofrecernos un retrato aproximado de cómo se articuló la realidad material de los hogares de los moriscos granadinos afincados en Castilla en el tránsito del siglo XVI al XVII.

Los objetos de la vida. Realidad patrimonial y material de los moriscos de Castilla. Una visión de conjunto

Durante el Antiguo Régimen, la configuración de los interiores domésticos y la creación de un marco espacial propiamente familiar tuvo un punto de inflexión claro: la boda. Entre las múltiples implicaciones sociales y económicas que se derivaban del pacto nupcial se contaba la creación y establecimiento del patrimonio de la pareja, que en la mayoría de las ocasiones tuvo en el otorgamiento de la dote una referencia inexcusable. No en vano, la firma de los contratos nupciales (y el conjunto de actos legales que los acompañaban) constituyeron un momento clave en procesos como la conformación de haciendas, la fijación de alianzas, la perpetuación de oficios y dedicaciones laborales o el reconocimiento implícito del papel de la mujer (y de su familia) en la conformación económica e instrumental de la casa[21].

En el plano material su existencia no es menos importante porque constituye el soporte sobre el que, en gran medida, se asienta el hogar[22]. Así, el contenido de las cartas dotales no solo incluye transferencias de bienes raíces y pa-

21. Para una aproximación general desde el punto de vista estrictamente jurídico son de utilidad P. Cepeda Gómez, «La situación jurídica de la mujer en España durante el Antiguo Régimen y Régimen Liberal» y C. M.ª Cremades Griñán y P. Sánchez Parra, «Los bienes de las mujeres aportados al matrimonio. Estudio de la evolución de la dote moderna», ambos en M. García-Nieto Aparicio (ed.), *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres. Siglos XVI a XX. Actas de las IV Jornadas de investigación interdisciplinaria*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, pp. 181-193 y 137-147, respectivamente. En relación a los moriscos resulta muy apropiado recurrir a los trabajos de la profesora Birriel Salcedo, especialmente a M. M.ª Birriel Salcedo, «Entre una ley y otra: la transmisión del patrimonio entre los moriscos granadinos», en M. C. Barbazza y C. Heusch (eds.), *Familles, Pouvoirs, Solidarités. Domaine méditerranéen et hispano-américain (XV^e-XX^e siècles)*, Montpellier, Université de Montpellier III, 2002, pp. 227-236.

22. La bibliografía existente en relación a este asunto es abrumadora y sobrepasa los límites de este trabajo. Circunscritas al campo de la historia y al ámbito castellano, y en lo referido a los siglos XVI y XVII, pueden destacarse los trabajos del profesor M. García Fernández, «Familia y cultura material en Valladolid a mediados del siglo XVI. Entre el matrimonio y la muerte», en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Congreso Internacional Carlos V. Europeísmo y universalidad. Granada, mayo de 2000 (vol. IV)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 275-296; «Las dotaciones matrimoniales en Castilla, siglos XVII-XIX. Mujer, alianzas económicas y cultura material», en M. C. Barbazza y C. Heusch (eds.), *op. cit.*, pp.185-201; «La cultura material doméstica en la Cas-

trimoniales o de capital dinerario. Tan importantes o más como esos aspectos resultan aquellos relativos al utillaje laboral o al ajuar. Y es en ese campo donde las escrituras nupciales constituyen un instrumento de primer orden a la hora de aproximarse a la configuración de la vivienda de moriscos y cristianos viejos durante la etapa posterior a la guerra de las Alpujarras.

Las posibilidades que ofrece la fuente son tremendas y pueden dar lugar al análisis de múltiples realidades (vestuario y moda, mundo del trabajo, sostenimiento económico de la familia...), pero las líneas que siguen se limitarán a lo estrictamente doméstico. Se trata de una elección puramente metodológica, que en modo alguno pretende minimizar la importancia del resto de categorías que pudieran establecerse, pero que creemos necesario resaltar dada la escasa literatura relativa a este tema concreto.

Para ello, se ha optado por analizar el comportamiento de las comunidades moriscas de Alcaraz, Almagro y Ciudad Real, tres de las localidades manchegas que tuvieron más relevancia económica durante la primera Edad Moderna. Su población conjunta superaba los veinticinco mil habitantes en el tramo final del siglo XVI[23] y en un contexto económico dominado por la abrumadora presencia del sector agrícola, se alzaron como enclaves con una economía más diversificada[24]. A ello cabe unir el papel que ejercieron como enclaves político-administrativos, al ser cabeceras de sus respectivas demarcaciones, algo especialmente relevante en el caso de Almagro, situada al frente de la pujante gobernación del Campo de Calatrava.

Para ahondar más aún en el argumento, cabe señalar que, además, fueron tres de los núcleos manchegos que más desterrados recibieron tras la expulsión

---

tilla del Antiguo Régimen», en M. García Fernández y M.ª Á. Sobaler Seco (coords.), *Estudios en homenaje al profesor Teófanes Egido (II). Vol. V: Visiones literarias y literatura crítica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004, pp. 249-270 y «La dote femenina: posibilidades de incremento del consumo al comienzo del ciclo familiar. Cultura material castellana comparada (1650-1850)», en I. dos Guimarães Sá y M. García Fernández (dirs.), *Portas adentro. Comer, vestir, habitar (ss. XVI-XIX)*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Universidade de Coimbra, 2010, pp. 117-148. Para Extremadura son muy útiles Á. Rodríguez Sánchez, «Las cartas de dote en Extremadura», en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La documentación notaria y la Historia. Vol. 2*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, pp. 165-176 así como el modélico trabajo de F. Zarandieta Arenas, «Riqueza y consumo en la Baja Extremadura en el siglo XVII. Análisis a través de las cartas de dote», *Historia Agraria*, 21, 2000, pp. 63-97. Finalmente, en lo relativo a Castilla la Nueva debe recurrirse a C. Hernández López, «Cultura material y especialización de la casa (Campo de Montiel, 1650-1850)», en J. M. Bartolomé Bartolomé y M. García Fernández (coords.), *Apariencias contrastadas, contraste de apariencias: cultura material y consumos de Antiguo Régimen*, León, Universidad de León, 2012, pp. 15-49 y «Pautas de consumo doméstico en las tierras de La Mancha oriental (1620-1850)», *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 27, 2012, pp. 159-187.

23. J. López-Salazar Pérez, *Estructuras agrarias y sociedad rural en La Mancha (ss. XVI-XVII)*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1986, pp. 669-670; F. J. Moreno, *Los moriscos de La Mancha…*, pp. 138 y 142-143

24. J. López-Salazar Pérez, *op. cit.*, pp. 21-33.

de 1570-1571[25]. Particularmente significativa fue la situación de Ciudad Real durante los primeros años setenta, cuando el colectivo morisco llegó a representar una cuarta parte de su censo. Por su parte, Alcaraz y Almagro acogieron a contingentes más reducidos, aunque no menos significativos. De hecho, la villa calatrava se benefició de la llegada de granadinos que desde de la propia Ciudad Real consiguieron autorización para instalarse en pueblos vecinos en busca de mejores condiciones de vida. Algo parecido ocurrió en la localidad albaceteña, donde entre 1570 y 1610 los cristianos nuevos censados en ella se triplicaron, muy posiblemente como consecuencia de un movimiento migratorio opuesto al anterior (orientado en dirección campo-ciudad), pero motivado por iguales o semejantes motivos.

Tabla 1. Población morisca de las localidades analizadas

LOCALIDADES	1571		1581-1586		1593-1596		1609-1610	
	POB.	%*	POB.	%*	POB.	%*	POB.	%*
Alcaraz	180	2,1	–	–	214	2,8	565	6,4
Almagro	640	8,7	593	8,7	–	–	–	–
Ciudad Real	2684	24,7	1500	17,7	–	–	1580	18,4

* Sobre la población total de cada localidad.

Fuente: F. J. Moreno, *Los moriscos de La Mancha…*, pp. 138 y 142-143.

El paso de los moriscos por los escribanos locales constituye un buen indicador de cómo se concretó su integración en la vida económica de Castilla. Gracias a los protocolos notariales puede afirmarse que el comportamiento económico de la minoría alcanzó ciertas cotas de normalidad a partir de la década de los años ochenta del Quinientos. Las escrituras que se han examinado para la redacción de este y otros trabajos relativos a minoría en tierras de La Mancha confirman esa apreciación e informan acerca del momento, las circunstancias y los sistemas que los granadinos emplearon para concretar sus ope-

25. Al menos de cuantos conservan documentación notarial en los archivos provinciales de Ciudad Real, Toledo y Albacete. También se ha consultado documentación relativa a las localidades toledanas de Ocaña, El Toboso y Quintanar de la Orden, pero sin resultados favorables dado que no ha podido extraerse dato alguno relativo a los granadinos. La muestra empleada ha partido del examen de 138 protocolos (30 pertenecientes a Alcaraz; 36 de Almagro y 72 correspondientes a Ciudad Real) fechados entre 1569 y 1610 y ha permitido documentar 95 familias diferentes en Alcaraz (11 moriscas); 173 en Almagro, de las cuales 16 tuvieron otorgantes moriscos y 586 en Ciudad Real (108 de cristianos nuevos). El volumen total de entradas correspondientes a objetos inventariados ha ascendido a 50779 (4813 en Alcaraz, 8790 en Almagro y 37176 en Ciudad Real).

raciones económicas. También de quiénes les acompañaron en su desarrollo. En ese contexto, los contratos nupciales resultan una fuente idónea para aproximarse al proceso de reconstrucción material del hogar, a las inquietudes trasladadas al mismo y a las aspiraciones que se derivaban de él.

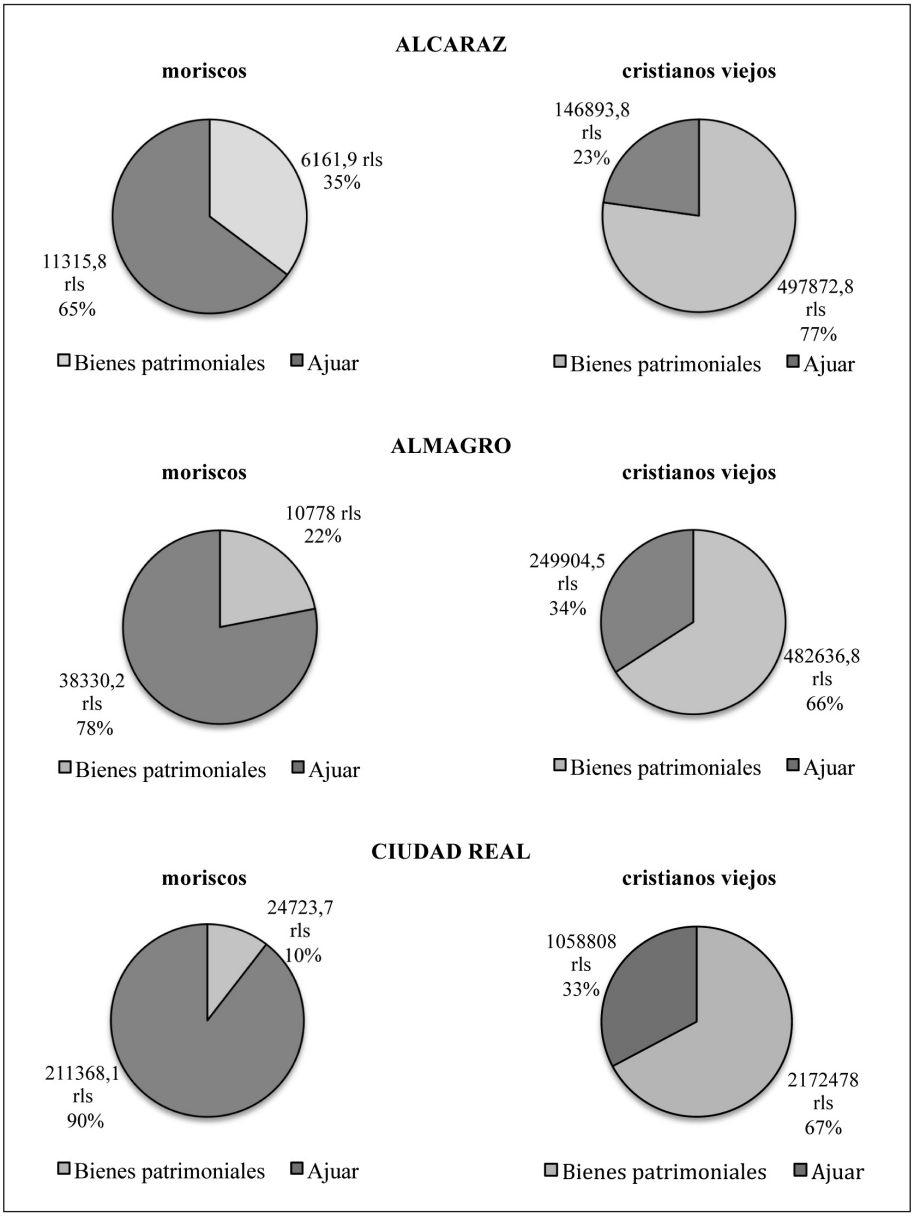
El examen del valor de los inventarios constituye una primera vía de aproximación. Sin embargo, cabe advertir que es un acercamiento que puede despertar ciertas dudas, sobre todo en un trabajo de las características del presente. Ello es debido a las enormes distorsiones que se producen al analizar de manera conjunta bienes de una naturaleza tan diferente como pudieron ser, por ejemplo, una parcela de viñedo y una sábana. Tanto es así que su toma en consideración solo se contempla como un preámbulo al estudio de los objetos del hogar, donde, a nuestro juicio, lo importante no es tanto su valor como su mera presencia (y por ende su número y la frecuencia con la que aparecen).

Hecha esa advertencia, tampoco sobra admitir que su análisis resulta de utilidad a la hora de calibrar la magnitud económica de los artículos que conformaron cada una de las partidas que se han establecido. El primer aspecto que llama la atención es la enorme brecha que se constata en relación a la inversión que moriscos y cristianos viejos destinan a patrimonio. Su transmisión sirvió, en el caso de estos últimos, para armar un "bolsa" que, de media, siempre se situó por encima de los dos tercios del montante total de las haciendas familiares. Sin ninguna duda, es algo que está relacionado con las posibilidades económicas que tuvo cada grupo y que se hace más visible en las parejas que gozaron de una posición desahogada, sin que en esta ocasión medie influencia cultural de ningún tipo. Las distancias se redujeron desde inicios del siglo XVII. En cambio, la pujanza de los grandes patrimonios y las reducidas posibilidades económicas de que aún disponían los moriscos, así como los intereses particulares de cada grupo, polarizaron el esquema de distribución de riqueza y motivaron que los cambios apenas si fueran perceptibles. Asimismo, la vigencia del esquema descrito también ha permitido constatar que las disimilitudes persistieron durante todo el periodo estudiado; que los matices crecieron con el tamaño de cada localidad[26] y que, al contrario de lo que pudiera suponerse en un principio, las distancias intra-grupales fueron más acusadas en el caso de los cristianos viejos que en los moriscos, colectivo que, a pesar de su discreta riqueza, se ha revelado como más compacto en términos generales.

Las tornas cambian cuando se analizan los ajuares. Primero, porque los cristianos nuevos dedicaron una parte importante de su inversión al atesoramiento de joyas, bienes suntuarios y pequeñas cantidades de metales preciosos, lo que elevó la valoración final de la categoría en la que se incluyeron los objetos de las personas. También –y aunque ello exceda los límites que nos hemos impuesto en este trabajo– porque privilegiaron la cesión de prendas de ves-

26. Las diferencias, siempre a favor de los cristianos viejos, superan el doble en Alcaraz (×2,2) y el triple en Almagro mientras que en Ciudad Real son seis veces mayores (×6,4).

Gráfico 1. Patrimonio nupcial de moriscos y cristianos viejos en La Mancha (1570-1610)



Fuente: Para Alcaraz, AHP Ab. Protocolos. Diversos legajos (1570-1610). Para Almagro y Ciudad Real, AHP CR. Protocolos. Diversos legajos (1570-1610).

Tabla 2. Ajuares de moriscos y cristianos viejos en La Mancha (1570-1610)

CATEGORÍA DE OBJETOS	VALORACIONES EN REALES					
	ALCARAZ		ALMAGRO		CIUDAD REAL	
	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS
Bienes y objetos de las personas	7546,1	64055,2	20668,6	104344,1	128053,6	495025,1
Hogar	3769,8	82838,6	17661,6	145560,3	83314,5	563783,0
TOTALES	11315,8	146893,8	38330,2	249904,5	211368,1	1058808,2
CATEGORÍA DE OBJETOS	PORCENTAJE					
	ALCARAZ		ALMAGRO		CIUDAD REAL	
	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS
Bienes y objetos de las personas	66,7	43,6	53,9	41,8	60,6	46,8
Hogar	33,3	56,4	46,1	58,2	39,4	53,2
TOTALES	100	100	100	100	100	100

Fuente: Para Alcaraz, AHP Ab. Protocolos. Diversos legajos (1570-1610). Para Almagro y Ciudad Real, AHP CR. Protocolos. Diversos legajos (1570-1610).

tir, sobre todo femeninas[27]. Por el contrario, se ha detectado que el morisco –sin duda debido a motivos económicos– presentó un comportamiento más pacato a la hora de transmitir géneros textiles, lo que, en cierto modo, equilibró las cifras finales. A pesar de ello, el esfuerzo dedicado por las familias de granadinos a la compra y posterior cesión de bienes personales es sensiblemente superior al de los cristianos viejos[28].

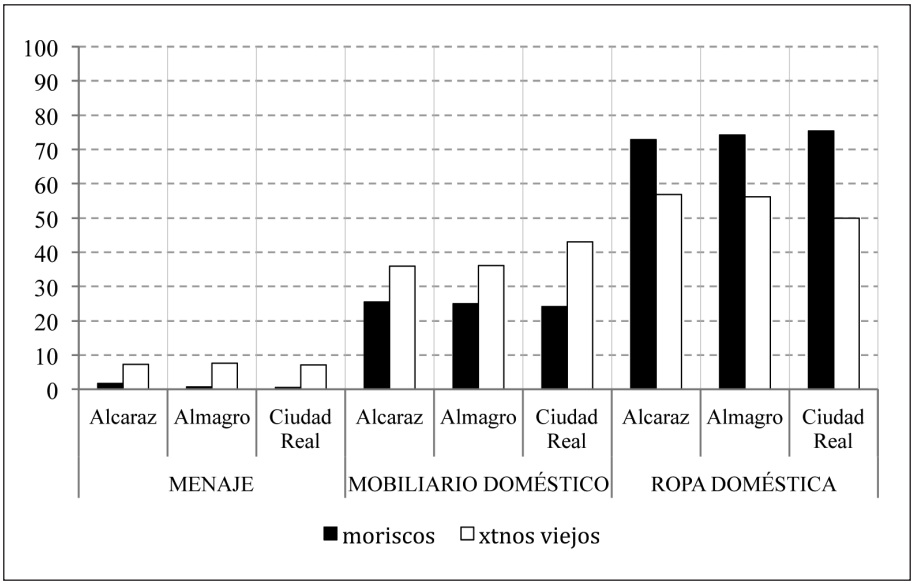
Algo parecido, pero a la inversa, ocurrió en el hogar, donde los moriscos invirtieron menos que los cristianos viejos. No obstante, en esta ocasión, las diferencias se mitigan al situarse siempre por debajo del doble. En gran medida,

27. Sirva como ejemplo el caso concreto de Ciudad Real, donde la suma de los valores conjuntos relativos al vestuario masculino y femenino alcanza, en los moriscos, el 43,3% de la tasación global de los patrimonios familiares, mientras que en el caso de los cristianos viejos apenas si alcanza el 10% (9,6).

28. En este caso, las diferencias, siempre a favor de los moriscos son ligeramente inferiores a las ya vistas en los bienes patrimoniales, pero algo más uniformes (Alcaraz: ×4,3; Almagro: ×2,9; Ciudad Real: ×3,5).

ello es debido a que lo inventariado en las dotes moriscas fue superior y alcanzó un valor más alto en todo lo relativo a la ropa doméstica mientras que los cristianos viejos prestaron más atención al menaje y al mobiliario (gráfico 1).

Gráfico 2. Valoración por localidades y grupos de los objetos domésticos* incluidos en los patrimonios nupciales de moriscos y cristianos viejos



* Por categorías.

Moriscos y cristianos viejos en el hogar. Sustrato común, pautas diferenciadas

Confusión de espacios, escasa o nula jerarquización de las estancias, mezcla de funciones... fueron las principales características de la mayor parte de las viviendas populares en el medio rural y semi-urbano de Castilla la Nueva. Esas limitaciones se hacían tanto o más evidentes cuando el espacio doméstico era también el lugar de trabajo o cuando los hombres tenían que compartir espacio con animales de labor[29]. En ese contexto, y ante la falta de elementos arqui-

29. F. García González, «La casa rural…», pp. 115 y 125. Véase en el mismo sentido y para Castilla la Vieja M. García Fernández, «Estancias y mobiliario doméstico multifuncional: alcobas y camas», en G. A Franco Rubio (ed.), *op. cit.*, pp. 144-145. Evidentemente no afectaron a

tectónicos de entidad, fueron los cortinajes, esteras, alfombras... los que contribuyeron a definir la fisionomía de la casa. Debido a ello ropas blancas y de cama y mobiliario se convirtieron en elementos que definieron la usabilidad de los espacios y la concepción que del propio hogar tuvieron quienes lo habitaron, erigiéndose en un elemento cultural e identitario de primer orden[30].

A la vista de los datos ya comentados, queda claro que, bajo ningún concepto, los artículos asociados al hogar fueron los más relevantes desde el punto de vista económico. Tal afirmación es válida para los cristianos viejos, de quienes ya se ha visto que, siempre que hubo posibilidades, optaron por las inversiones patrimoniales como vía prioritaria de erección de sus respectivas haciendas familiares. En el caso de los moriscos se detecta un comportamiento similar. Sin embargo, ante la imposibilidad de adquirir bienes raíces o ganado, de ahorrar y transmitir dinero en metálico o de contar con el respaldo financiero de juros y censos, los granadinos consagraron sus esfuerzos a la adquisición de joyas al tiempo que derivaron parte de su riqueza a la compra de vestuario y complementos personales.

El análisis de la distribución y frecuencia con la que aparecen los distintos enseres en los hogares de moriscos y cristianos viejos permite conocer la extensión en el uso de determinados productos y las preferencias mostradas por cada grupo[31]. Es cierto que presenta problemas de interpretación y que puede constituir un elemento de distorsión en el estudio de casos particulares, pero su empleo resulta complementario, incluso más adecuado cuando se intentan fijar comportamientos colectivos[32]. En este caso concreto ha permitido desvincular nuestra observación de lo estrictamente económico y fijar la base sobre la

---

todos los grupos sociales ni a todas las casas por igual, pero son numerosos los ejemplos en los que las estancias estrictamente habitacionales compartieron espacio con otras destinadas a fines laborales. Incluso fue frecuente que algunas transformaran su fisionomía y se adaptaran en determinados momentos del día al desempeño de actividades de corte profesional. Así le ocurrió, por ejemplo, a Diego de Baena, granadino alistado en Ciudad Real, quien en 1603 alquiló por espacio de cuatro años "una casa-tienda con sus cámaras y corredores", que tenía salida directa a la plaza pública de la ciudad y que, tras ser cerrada, se convertía en el hogar de su propia familia. AHP CR. Protocolos, leg. 77-1, ff. 192r-192v. 11.03.1603.

30. Aunque los vocablos empleados en las dotes analizadas aquí ya parecen ser plenamente castellanos, no sobra considerar la importancia que revistió el empleo de uno u otro término para referirse, en árabe, a realidades materiales y objetos domésticos similares, pero no siempre iguales ni igualmente utilizados. En torno a este aspecto, y a la riqueza terminológica andalusí en todo lo relativo al hogar, véase D. Serrano Niza, «Amueblar la casa con palabras. Fuentes lexicográficas árabes para el estudio del ámbito doméstico», en M.ª E. Díez Jorge y J. Navarro Palazón (eds.), *op. cit.,* pp. 307-335.

31. En el caso de estudios con un marco temporal amplio, reviste una utilidad contrastada para acercarse a la evolución de los gustos y las modas que afectaron a la transmisión o adquisición de cualquier objeto.

32. En torno a los problemas y ventajas véase J. Torras, M. Durán y L. Torra, «El ajuar de la novia. El consumo de tejidos en los contratos matrimoniales de una localidad catalana, 1600-1800», en J. Torras y B. Yun (dirs.), *op. cit.*, pp. 65-66.

que proceder a un examen cualitativo. Para ello se han establecido cuatro conjuntos de objetos en los que, a su vez, se incluyen agregados menores, relativos a la función y especificidad de los propios artículos inventariados (tabla 3).

Ciudad Real es la localidad donde el comportamiento de granadinos y cristianos viejos se presenta más dispar. Por su parte, las cifras de Alcaraz permiten intuir un mayor acercamiento entre ambos colectivos, incluso admitiendo que la disparidad sigue siendo una cuestión que conviene tener en cuenta. Ello invita a establecer una primera particularidad, que, obviamente, deberá afinarse a través de la toma en consideración de más estudios de caso, incluso no estrictamente relativos a la minoría morisca, sino a conjuntos poblaciones más amplios. No obstante, y dado que la muestra resulta sólida, cabe admitir que el espacio rural (representado aquí por Alcaraz y Almagro) hizo gala de una mayor homogeneidad que el ámbito urbano. De hecho, tanto los miembros de la elite local como los hacendados rurales de La Mancha de los siglos XVI y XVII, siempre se situaron "varios peldaños" por debajo de sus homólogos ciudarrealeños[33] lo que, en último término, eleva las cifras de riqueza de los cristianos viejos y polariza el resultado final. A pesar de ello, las cifras obtenidas en los tres casos estudiados son coherentes y reflejan cierta lógica. Dicho de otro modo: no hay contradicción aparente entre ellas y denotan que moriscos y cristianos viejos se comportaron de manera diferenciada al tiempo que compartieron usos y costumbres con sus semejantes.

Sin duda, el dato que más llama la atención es la limitada presencia de útiles de menaje pertenecientes a moriscos. Obviamente, y en el estado actual de nuestros conocimientos, cualquier intento de explicación que pueda aportarse al respecto puede resultar arriesgado. De hecho, no sabemos si estamos ante una categoría poco apreciada o ante objetos incorporados al hogar por otras vías. Sea lo que sea, la casi absoluta insignificancia de estos utensilios está ahí y no parece que sea el resultado de uno de tantos caprichos estadísticos fruto del examen de la fuente aquí empleada. El ejemplo de Ciudad Real, vuelve a ser paradigmático, aunque, bien mirado, ni tan siquiera las cifras más altas (las de Alcaraz) permiten matizar en sentido opuesto la apreciación inicial ya señalada. Por su parte, las otras dos grandes categorías presentan un comportamiento homogéneo. A pesar de ello también se observa una tendencia clara, que permite constatar cómo el mobiliario es más numeroso (en términos absolutos, por supuesto, pero también proporcionales) en el caso de los cristianos viejos mientras que los granadinos privilegiaron la ropa del hogar.

33. J. López-Salazar Pérez y J. M. Carretero Zamora, «Ciudad Real en la Edad Moderna», en M. Espadas Burgos (coord.), *Historia de Ciudad Real. Espacio y tiempo de un núcleo urbano*, Ciudad Real, Caja de Castilla-La Mancha/Ayuntamiento de Ciudad Real, 1993, p. 214.

Tabla 3. Inventario de objetos presentes en los hogares de moriscos y cristianos viejos

GRUPOS DE ARTÍCULOS	VALORES ABSOLUTOS					
	ALCARAZ		ALMAGRO		CIUDAD REAL	
	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS
MENAJE	**13**	**607**	**17**	**925**	**33**	**3728**
MOBILIARIO DOMÉSTICO	**38**	**736**	**74**	**1482**	**415**	**6071**
Almacenaje	10	214	12	312	42	1413
Decoración	2	96	23	261	208	1260
Muebles de dormitorio	15	152	21	343	139	1226
Otros muebles	11	274	18	566	25	2172
ROPA DOMÉSTICA	**105**	**1252**	**294**	**2474**	**1932**	**7634**
Ropa blanca (aseo y mesa)	19	302	36	568	322	1731
Ropa de cama	70	729	187	1428	1040	4317
Otra ropa	16	221	71	478	565	1586
OTROS	**0**	**14**	**4**	**23**	**7**	**198**
TOTALES	**156**	**2609**	**389**	**4904**	**2387**	**17631**

GRUPOS DE ARTÍCULOS	PORCENTAJES					
	ALCARAZ		ALMAGRO		CIUDAD REAL	
	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS	MORISCOS	CRISTIANOS VIEJOS
MENAJE	**8,3**	**23,3**	**4,4**	**18,9**	**1,4**	**21,1**
MOBILIARIO DOMÉSTICO	**24,4**	**28,2**	**19,0**	**30,2**	**17,4**	**34,4**
Almacenaje	6,4	8,2	3,1	6,4	1,8	8,0
Decoración	1,3	3,7	5,9	5,3	8,7	7,1
Muebles de dormitorio	9,6	5,8	5,4	7,0	5,8	7,0
Otros muebles	7,1	10,5	4,6	11,5	1,0	12,3
ROPA DOMÉSTICA	**67,3**	**48,0**	**75,6**	**50,4**	**80,9**	**43,3**
Ropa blanca (aseo y mesa)	12,2	11,6	9,3	11,6	13,5	9,8
Ropa de cama	44,9	27,9	48,1	29,1	43,6	24,5
Otra ropa	10,3	8,5	18,3	9,7	23,7	9,0
OTROS	**0,0**	**0,5**	**1,0**	**0,5**	**0,3**	**1,1**
TOTALES	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Fuente: Para Alcaraz, AHP Ab. Protocolos. Diversos legajos (1570-1610). Para Almagro y Ciudad Real, AHP CR. Protocolos. Diversos legajos (1570-1610).

Menaje

El menaje constituye una categoría poco explorada. Su presencia en Europa occidental es vista como un símbolo de "civilidad" y de adopción de las prácticas burguesas propias de finales del XVIII y de la sociedad liberal. Cuando se habla de él, se piensa en el conjunto de utensilios que estaban presentes en la mesa a la hora de comer, pero los artículos que forman parte de esta categoría van mucho más allá e incluyen objetos relacionados con la cocina, con los trabajos domésticos y con el desenvolvimiento cotidiano.

En todo caso, son piezas que podrían incluirse entre aquellos enseres que el profesor Máximo García Fernández definía como de "necesidad básica"[34] y de existencia casi gregaria y obligatoria en todos los hogares, lo cual pudo influir en muchos casos en el hecho de que ni tan siquiera fueran inventariados.

Tabla 4. Menaje presente en los hogares de moriscos y cristianos viejos en Ciudad Real, 1570-1610[1]

CRISTIANOS VIEJOS			MORISCOS		
OBJETO	Nº*	%	OBJETO	Nº*	%
Caldera	455	12,2	Caldera	9	27,3
Sartén	446	11,9	Sartén	8	24,2
Asador	347	9,3	Almirez	7	21,2
Artesa	292	7,8	Asador	2	6,1
Espetera	276	7,4	Artesa	1	3,0
Plato	207	5,5	Cacillo	1	3,0
Trébedes	184	4,9	Calderilla	1	3,0
Almirez	144	3,8	Calderillo	1	3,0
Cazo	141	3,7	Caldero	1	3,0
Canasta	125	3,3	Cazo	1	3,0
Cuchara	93	2,5	Trébedes	1	3,0

[1] Objetos más numerosos.

* Entradas de inventario.

La relación más completa de cuantas se han documentado es la relativa a Ciudad Real. En el caso de los cristianos viejos incluye casi un centenar de efectos diferentes que van desde los ya citados instrumentos de cocina y de chime-

34. M. García Fernández, «Los bienes dotales en la ciudad de Valladolid, 1700-1850. El ajuar doméstico y la evolución del consumo y la demanda», en J. Torras y B. Yun (dirs.), *op. cit.*, p. 139.

nea (morillos, trasfuegos, tenazas…) hasta piezas de loza y vidrio y recipientes contenedores elaborados con materiales de diverso tipo (cestas, tabaques, escriños…). Por su parte, y en lo relativo a los moriscos, la lista es humilde, básica hasta extremo (tabla 4). Los utensilios más repetidos son las calderas (con 9 apariciones), la sartén (8), el almirez (7) y el asador (2) a los que sigue una escueta relación de objetos que únicamente aparecen una vez (artesa, cacillo, trébedes…). Como puede observarse, nada que se separe de lo habitual[35].

No hay, pues nota definitoria que permita establecer separación alguna entre moriscos y cristianos viejos, exceptuando la consideración ya apuntada de que en el caso de los granadinos este tipo de utensilios mereció mucha menos atención[36]. Muestra de ello es el propio ejemplo de Ciudad Real: de las 108 familias moriscas documentadas, solo 13 (12%) incorporaron alguna pieza de menaje a sus casas[37]. En ellas, y frente a la relativa abundancia de artículos que poblaron las dotes de las cristianas viejas, solo se incluyeron unos pocos utensilios. No en balde, las descripciones más minuciosas solamente mencionan seis y cuatro útiles cada uno[38]. El resto es variable y presenta un número de objetos inferior, pero ha podido detectarse que en más de la mitad de los casos siempre se repite el binomio caldera/sartén. A ellos, y en un segundo plano, les suelen acompañar los almireces en lo que podría definirse como el conjunto de los "básicos" prácticamente irremplazables en todo hogar.

Mobiliario doméstico

En cierto modo, los muebles constituyen un grupo que complementa y se completa recíprocamente con el menaje. Tanto es así que los datos de que disponemos muestran pautas similares a lo ya visto con los útiles de cocina, vidrios, lozas y demás utillaje. El análisis comparado del comportamiento de mo-

35. Asadores (3), calderas (2) y sartenes (2) también son los utensilios más comunes entre los moriscos de Alcaraz. Solo se invierte el orden. A ellos se añaden en el caso concreto de Almagro las limpiaderas y las cucharas, pero en cifras tan modestas que no permiten comentario alguno más allá del que sirve para constatar su nula importancia y menor consideración entre los moriscos.

36. Acaso nos situamos ante una muestra más del proceso de hibridación ya patente en otras zonas de Castilla desde los siglos plenomedievales, tal y como constató para el caso vallisoletano Olatz Villanueva a partir del estudio de la cerámica. Véase O. Villanueva Zubizarreta, *Actividad alfarera en el Valladolid Bajomedieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998.

37. En el caso de los cristianos viejos fueron 449 de un total de 478 (93,9%).

38. El primero es la dote de Ana López morisca casada en 1607 con Alonso de Nájera. Su dote, otorgada cuatro días antes de las velaciones, hace referencia explícita a un almirez, una sartén, un cazo, unas trébedes, un asador y una caldera (la partida de matrimonio en Archivo Parroquial de San Pedro. Ciudad Real. Libros sacramentales. Matrimonios, libro 1, f. 47v. 26.11.1607. La dote en AHP CR. Protocolos, leg. 58bis, ff. 375r-379r. 22.11.1607). El otro ejemplo que podría destacarse es el de Alonso de Baena e Isabel de Granada, quienes incluyeron en su dote una artesa, una caldera, una sartén y un almirez (AHP CR, Protocolos, leg. 110/1, ff. 150r-155v. 02.09.1607).

riscos y cristianos viejos en relación a los muebles sugiere que, en este caso concreto, las distancias entre ambas comunidades se amortiguaron y que se hicieron menores con el paso del tiempo. Sin embargo, y en términos generales, tanto el esfuerzo destinado a la inversión como el volumen de los inventarios siguen siendo menores en el caso de los granadinos[39].

Al igual que el menaje, el mobiliario presenta toda una serie de particularidades en las que conviene reparar. Como punto de partida las cifras globales invitan a considerar la existencia de unos patrones muy similares en ambas comunidades, pero, a poco que se profundiza en ellas, las diferencias se hacen visibles, llegando a constituir un rasgo distintivo en el caso de los muebles de dormitorio y en los de almacenaje. Por su parte, en lo relativo a decoración se detecta la existencia de cierto equilibrio, aunque hay que precisar la distinta naturaleza de los enseres preferidos por uno y otro grupo así, como, nuevamente, su número. No en vano, la gama de ornamentales que se incluyen en las dotes es mucho más monótona en el caso de los cristianos nuevos.

De nuevo volvemos a encontrar el listado más completo en Ciudad Real. A decir verdad, no resulta especialmente rico (27 entradas diferentes) y únicamente deja ver la presencia de artículos que podríamos considerar de la misma familia: paños y lienzos de pared, sábanas de colgar, paramentos... que, aparte su función estética, poseían un indudable sesgo práctico, dado que fueron empleados para mantener la confortabilidad de las estancias debido a sus propiedades aislantes[40].

Como en el caso de los cristianos viejos, y a la espera de posteriores análisis, todo indica que el tejido más empleado por los moriscos fue el lienzo, solo o complementado con otros materiales[41]. La inmensa mayoría de estos elementos de pared carecían de adornos –o al menos nada se indica acerca del particular–, aunque tampoco resulta extraño que se diga de manera explícita que estaban pintados[42]. Esas descripciones no suelen ser muy detenidas, aunque sí permiten conocer que los motivos vegetales (de lampazos) fueron los más ha-

39. Solo se aparta –aunque tímidamente– Alcaraz, donde esa menor importancia sigue patente, pero con un comportamiento más equilibrado entre ambas comunidades.

40. Su uso se fue implantando poco a poco y sustituyendo a un elemento tan típicamente granadino como fue el guadamecí, tal y como observaron en su día Fernández Chaves y Pérez García en relación a la situación vigente en Granada antes de 1570 (Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas…», p. 138). Aun así se detecta un mayor uso por parte de los moriscos. En el caso de Ciudad Real, por ejemplo, alcanzó al 3,6% del total de objetos inventariados en las dotes moriscas (15 de 416) mientras que en los cristianos viejos apenas si representa un 0,5% (32 de 6269)

41. Como por ejemplo el enrejado (tejido y tiras de red) o los encajes, cuya utilización no resultó extraña en los moriscos de Almagro. AHP CR. Protocolos, leg. 1830, s.f. 20.05.1607.

42. Tanto fue así que, en muchas ocasiones, el término "pintado" designa a un tipo concreto de paño de pared, posiblemente de uso común y muy accesible en los mercados locales a juzgar por la frecuencia con la que aparece en los inventarios analizados.

bituales[43]. Menos frecuentes (posiblemente debido a su precio) fueron los bordados con seda[44] y, sobre todo, los que reflejaron algunas escenas animales o representaciones humanas. En ese sentido resulta especialmente llamativa la presencia de un paramento de pared que perteneció a Gonzalo de Zafra e Isabel Núñez, moriscos de Ciudad Real, que estaba compuesto "con la historia del hijo pródigo"[45] o aquellos otros ilustrados también con narraciones y motivos hagiográficos como los relativos a las vidas de san Alejo y santa Casilda que hemos podido localizar en Ciudad Real[46].

De hecho, y a pesar de ser habituales en los hogares de los cristianos viejos, este tipo de representaciones figurativas resultan bastante extrañas en las viviendas de los granadinos afincados en La Mancha. Aun así, y por anecdótica que resulte su aparición, su mera presencia ya es indicativa de un cambio con respecto a lo observado en Granada antes de la guerra de las Alpujarras, dado que allí no se han localizado ejemplos similares[47]. En último término, ello invitaría a considerar la posibilidad de que, aunque despacio y de una manera aún subrepticia, algo comenzaba a cambiar en los esquemas culturales y domésticos de los cristianos nuevos[48]. Téngase en cuenta que nos situamos ante ejemplos fechados en el tránsito de los siglos XVI al XVII, momento en el que una nueva generación de moriscos tomaba las riendas de sus respectivas comunidades. Es mucho lo que queda por saber al respecto, pero no sobra considerar la posibilidad de que ese cambio generacional, unido a la política de aculturación desplegada por la Corona y a la mejora de la situación económica de la minoría, estuviera en la base de un proceso de integración que ya empezaba a dar sus primeros frutos y que estos ejemplos no sean sino una muestra más de ello.

Más allá de la puntual importancia que pudieron representar los objetos "de pared", el mueble de decoración prácticamente brilló por su ausencia. Lo hizo en las viviendas de los moriscos, por supuesto, pero también en las de los cristiano-viejos. No en vano, y al menos por lo que conocemos hasta ahora, la aparición de mobiliario de este tipo y su mayor o menor frecuencia no implican connotación alguna de corte cultural, sino que más bien se vinculan a razones de orden económico. El problema es que, cuando aparecen –incluso cuando pertenecen a familias con un poder adquisitivo alto–, este tipo de efec-

43. AHP CR. Protocolos, leg. 31/9, ff. 5r-8r. 25.01.1590.

44. AHP CR. Protocolos, leg. 35bis/1, ff. 169r-172v. 22.03.1598.

45. AHP CR. Protocolos, leg. 75bis/2, ff. 354r-356v. 08.12.1600.

46. AHP CR. Protocolos, leg. 54, ff. 263r-267r. 07.10.1594 y AHP CR. Protocolos, leg. 78/1, ff. 326r-329r. 31.12.1605. Para más detalle en torno a este aspecto véase B. Franco Llopis y F. J. Moreno Díaz del Campo, *The Moriscos' (Artistic) Domestic Devotion(s) Viewed Through Christian Eyes in Early Modern Iberia*, en prensa.

47. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas…», p. 141.

48. F. J. Moreno Díaz del Campo, «El hogar morisco: familia, transmisión patrimonial y cauce de asimilación», *Al-Kurras. Cuadernos de estudios mudéjares y moriscos*, nº 1/vol. I, 2015, p. 108.

tos apenas si son descritos[49] y los datos que poseemos sobre ellos no permiten ir más allá de la mera especulación en lo relativo a su naturaleza, forma, disposición o función. En todo caso, y cuando sí se indica algo más, lo más frecuente es documentar tanto espejos como utensilios relacionados con la iluminación de la casa (hacheros, candeleros, candelabros, palmatorias...)[50].

No hay, pues, excesivas diferencias. Solo puede señalarse como nota definitoria clara la presencia de esculturas y pinturas. Se trata, casi siempre, de elaboraciones menores, de las que cabe intuir que no destacaron por su excesiva calidad artística[51], pero que debieron romper con la monotonía propia de aquellos espacios. En una inmensa mayoría de las ocasiones también representaron escenas de corte religioso, ya fueran vírgenes (normalmente bajo las advocaciones locales), ya crucifijos, eccehomos, Niños Jesús u otros miembros habituales en el santoral popular castellano de finales del XVI[52]. Algo similar ocurrió con los cuadros, en los cuales fue habitual la referencia a pasajes bíblicos e historias de santos como los ya vistos en el caso de los lienzos de pared. Cuando no fue así, las representaciones de temática profana incluyeron alegorías mitológicas y recuerdos históricos amén de otros temas que, por desgracia y debido a lo parco de las descripciones, no pueden ser identificados[53]. Su aparición en el caso de los cristianos viejos es habitual y afecta a todos los grupos sociales, independientemente de su nivel adquisitivo. De hecho, el único matiz que se advierte es el relativo a su composición, pues en los sectores más humildes abun-

49. Así ocurre, por ejemplo, con los "ornamentos" que doña Elvira Treviño guardaba en un cajón, de los que, por desgracia, poco conocemos, pues nada más se dice de ellos. Por el contrario, y a juzgar por su precio, no debieron ser ni escasos ni corrientes dado que su valoración ascendió a veinte ducados. AHP CR. Protocolos, leg. 71/3, ff. 5r-16v. 14.01.1601.

50. Por ejemplo, y entre otros, para el caso de Ciudad Real, en AHP CR, leg. 6, ff. 651r-660r. 07.01.1573; leg. 10, ff. 140r-147r. 13.08.1600 y leg. 47/1, ff. 205r-209v. 01.09.1607. En algunos casos este tipo de elementos también fueron utilizados desde un punto de vista religioso-cultual pues su presencia aparece ligada a la de pilas y pilillas, de las cuales se indica que eran "para agua bendita" (entre otros en AHP CR. Protocolos, leg. 1780/1, s.f. 01.01.1600 y leg. 1828, s.f. 10.09.1606).

51. Debido a que, sobre todo, primaba su carácter y función devocional y no tanto la calidad de las piezas. En torno a este asunto resulta de obligada consulta del trabajo de A. Urquízar Herrera, *Coleccionismo y nobleza: signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.

52. El estudio de la religiosidad popular castellana en la época postridentina cuenta con dos notables aportaciones, basadas mayoritariamente en el empleo de las Relaciones Topográficas de Felipe II: W. A. Christian, Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991 (1ª ed. en inglés, Princeton, Princeton University Press, 1976) y F. J. Campos y Fernández de Sevilla, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI. Religión, economía y sociedad según las 'Relaciones Topográficas' de Felipe II*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1986. Por desgracia, ambos trabajos no han gozado de mucho seguimiento posterior de tal manera que, en cierto modo, el tema puede completarse con el empleo de otras fuentes, entre ellas los protocolos notariales, aquí utilizados.

53. Por ejemplo, el cuadro de pintura "en tabla" con el que decoró su casa don Lorenzo Suárez de Figueroa y Cardona, regidor perpetuo de Ciudad Real, en el que se representaba la escena romana del suicidio de Lucrecia. AHP CR., leg. 56/1, ff. 100r-113r. 20.07.1597.

daron las "estampas en papel"[54], mientras que en los individuos y familias con una posición más desahogada no resultaron extraños los lienzos y las tablas con aderezos (marcos)[55]. No ocurre así en el caso de los moriscos pues sólo se ha documentado un ejemplo en el que el hogar se adorna con pinturas: el relativo a Beatriz de Mendoza y Miguel de Granada, quienes casaron en Almagro en 1606, y llevaron a su casa "cuatro imágenes en tabla", valoradas en apenas dieciséis reales[56]. El silencio acerca de lo que representaban no deja de ser indicativo y permite deducir que no fueron, precisamente, motivos religiosos.

Finalmente, y para cerrar el apartado relativo a los muebles decorativos, cabe mencionar las alfombras, esteras y esterillas. Su consideración despierta cierta incertidumbre. No estamos ante un mueble propiamente dicho. Sin embargo, creemos que, a pesar de su carácter textil, tampoco pueden ser incluidas entre la ropa doméstica. Esas dudas resultan más evidentes en el caso de los moriscos, para quienes parece que gozaron de cierta aceptación. En realidad, su número no es muy alto, pero destacan por aparecer en posiciones relativamente elevadas en los listados de los propios granadinos[57] mientras que para los cristianos viejos merecieron una consideración menor[58]; tanto que en la relación de objetos del hogar perteneciente a Almagro hay que descender hasta el vigesimosexto lugar para encontrarlas y al vigesimonoveno en Ciudad Real.

El resto del moblaje del hogar de La Mancha de finales del XVI tiene un protagonista claro: el binomio colchón-arca. Ambos aparecen en las dotes estudiadas (fuesen de moriscas o de cristianas viejas) y, juntos o por separado, constituyeron la base sobre la que se articuló el dormitorio, acaso la habitación que gozó de más personalidad, ya que en muchos casos estuvo independizada

54. En torno a este asunto véase J. Vega González y J. Portús Pérez, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

55. AHP CR. Protocolos, leg. 25/1, ff. 115r-124v. 25.02.1591.

56. AHP CR. Protocolos, leg. 1611, s.f. 04.05.1606.

57. Sirvan al respecto, entre otros, los ejemplos de Isabel de Escobar y Baltasar Porcel, quienes vistieron su hogar con un lote formado por seis o el de Bartolomé de Jaén, quien recibió de su esposa otras cinco. AHP CR. Protocolos, leg. 10, ff. 702r-705v. 23.06.1600 y leg. 79/1, ff. 331r-333v. 15.03.1607, respectivamente.

58. Su relativa mayor presencia en Alcaraz puede deberse a una razón de orden estrictamente local, pues en la ciudad y su comarca se localizó durante toda la Edad Moderna una importante manufactura dedicada a estos objetos que, sin duda, debió ser aprovechada por los vecinos. A título de ejemplo puede mencionarse el caso de Florencia Méndez, cristiana vieja, que llevó en su dote tres alfombras valoradas en más de ochocientos reales. Solo una de ellas, "grande, de seis varas en largo y dos de ancho" fue tasada en cincuenta ducados. AHP Ab. Protocolos, leg. 1139/3, s.f. 02.06.1609. Véase al respecto A. Pretel Marín, «Notas pintorescas sobre las alfombras de Alcaraz en los comienzos del siglo XVI», *Al Basit*, 0, 1975, pp. 6-11 y J. Sánchez Ferrer, «Sobre las alfombras actuales de Lezuza y las antiguas de Alcaraz», *Al-Basit*, 9, 1981, pp. 117-138. Del mismo autor *Alfombras antiguas de la provincia de Albacete*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1981.

de las demás, incluso en las viviendas más humildes[59]. Dentro de dicha estancia, el arca se convirtió en un referente[60]. Su uso se ligó a la guarda de los vestidos, especialmente (aunque no de manera exclusiva) de los de mayor porte y valor[61]. Junto a ellas también es frecuente que se cuenten cofres y baúles, posiblemente más ricos, pues solían incluir taraceados en algunas ocasiones[62] y en la inmensa mayoría estaban encorados[63].

No obstante, y tal y como se ha señalado más arriba, el elemento de mobiliario clave en todos los hogares fue el colchón. Su presencia es común a ambos grupos, pero en los inventarios moriscos ocupa un lugar prioritario. De hecho, es el objeto de mobiliario más frecuente tanto en las viviendas moriscas de Almagro como en las de Ciudad Real y el segundo (curiosamente solo por detrás de la cama) en Alcaraz, mientras que esos mismos enseres descienden algunos escalones en el caso de los cristianos viejos[64]. Aparte de ello, tampoco parecen darse excesivas diferencias ni en el número[65], ni en los rellenos (de lana, borra o tascos), ni en los materiales (lienzo, lino y estopa), ni tan siquiera en los colores[66].

---

59. De dicha estancia dice el profesor García Fernández que fue "centro receptor clave" de los enseres dotales. Véase M. García Fernández, «Estancias y mobiliario doméstico...», p. 149. En torno a la importancia del arca en otros ámbitos moriscos véase M.ª I. Álvaro Zamora, «Inventario de bienes moriscos de Villafeliche en 1609: su condición social, localización de las viviendas, tipología y distribución interior, y ajuar», *Artigrama*, 2, 1985, pp. 95-111.

60. Ya empezaba a serlo en la Granada de principios del XVI según indica M.ª E. Díez Jorge, *op. cit.*, p. 450.

61. I. Lasmarías Ponz, «Cultura material de los moriscos aragoneses...», p. 235.

62. AHP Ab. Protocolos, leg. 1131/2, ff. 225r-227v. 18.04.1608.

63. Entre otros, y, por ejemplo, en AHP Ab, leg. 1133/2, ff. 230r-241r. 20.09.1590 y AHP CR. Protocolos, leg. 1611, s.f. 04.05.1606 y leg 45/1, ff. 325r-329v. 20.09.1606, estos dos últimos moriscos.

64. Hasta el tercer puesto en Ciudad Real y Almagro y al sexto en Alcaraz.

65. Lo normal fue incorporar uno, aunque no son raros los ejemplos en los que hubo dos. Solo se han documentado dos casos con seis: el de doña Cecilia Tenoria, de Alcaraz, a quien se los valoraron en la nada despreciable cifra 386 reales (AHP Ab. Protocolos, leg. 1119/1, ff. 312v-314v. 30.10.1600) y el de doña Francisca de Huelva (AHP CR. Protocolos, leg. 1611, s.f. 26.01.1606). Por su parte, Isabel Gutiérrez, morisca de Almagro, llevó cinco (AHP CR. Protocolos, leg. 1830, s.f. 20.05.1607). Aparte de ella, los moriscos que más incorporaron fueron Isabel de Guzmán y Francisco de Zafra, quienes llevaron a su casa cuatro de lienzo, "listados de azul" y poblados (dos con lana castellana y dos con borra) (AHP CR. Protocolos, leg. 36/2, ff. 183r-188v. 22.11.1602). Para época andalusí, Dolores Serrano indica en el trabajo lexicográfico ya citado, que las diferencias provenían de "las posibilidades que las personas tuviesen" y establece, a partir de los trabajos de J. Sadan una triple gradación. Véase D. Serrano Niza, *op. cit.*, p. 316.

66. Al contrario de lo que ocurre en las ropas domésticas y personales no abundan las menciones al color por lo que, a falta de indicaciones al respecto, debemos pensar que la inmensa mayoría fueron blancos, crudos a lo máximo. Como nota particular puede señalarse la presencia de algunos listados de azul y blanco (por ejemplo, en AHP CR. Protocolos, leg. 1779/1, s.f. 29.03.1598, para cristianos viejos y en AHP. Protocolos leg. 30bis/4, ff. 1r-4r. 03.11.1589 y 5r-8r. 16.04.1589 para moriscos), colorados (AHP CR. Protocolos, leg. 1614, s.f. 17.10.1600) e, incluso amarillos (AHP Ab. Protocolos, leg. 1133/2, ff. 230r-241r. 20.09.1590 y leg. 1135, ff. 11r-18v. 27.05.1599), estos dos últimos pertenecientes a cristianos viejos.

Tabla 5. Relación de ropas y muebles domésticos más frecuentes en los hogares de moriscos y cristianos viejos. Almagro, 1570-1610

MORISCOS					CRISTIANOS VIEJOS				
CAT	TIPO	OBJETO	Nº	%	CAT	TIPO	OBJETO	Nº	%
RD	RC	Almohada	80	21,5	RD	RC	Sábana	469	11,8
RD	RC	Sábana	38	10,2	RD	RC	Almohada	367	9,2
RD	OR	Paño	29	7,8	RD	RB	Mantel	266	6,7
RD	RC	Delantera	20	5,4	MD	AL	Arca	228	5,7
MD*	DO	Colchón	16	4,3	RD	RC	Delantera	209	5,3
RD	RB	Mantel	16	4,3	MD	OM	Mesa	173	4,3
RD	OR	Almohada de asiento	12	3,2	MD	DO	Colchón	156	3,9
RD	RB	Toalla	12	3,2	RD	OR	Paño	145	3,6
RD	OR	Pañuelo	11	3,0	RD	RB	Toalla	118	3,0
RD	RC	Colcha	9	2,4	MD	OM	Silla	111	2,8
MD	DE	Alfombra	8	2,2	MD	DO	Cama	101	2,5
RD	RC	Frezada	7	1,9	RD	OR	Tendido	100	2,5
MD	AL	Arca	6	1,6	RD	RC	Frezada	96	2,4
RD	RC	Acerico	6	1,6	MD	OM	Banco	69	1,7
RD	RC	Cabecera de cama	6	1,6	RD	RC	Paño de cama	69	1,7
RD	OR	Poyal	6	1,6	MD	OM	Escabelete	58	1,5
RD	OR	Tendido	6	1,6	RD	RB	Servilleta	57	1,4
MD	DE	Espejo	5	1,3	MD	OM	Candil	56	1,4
RD	RC	Cercadura de cama	5	1,3	MD	AL	Cofre	51	1,3
RD	RC	Cobertor	5	1,3	RD	OR	Pañuelo	50	1,3

* En sombreado mobiliario.

Clave leyenda: CAT (categoría). RD: ropa doméstica; MD: mobiliario doméstico. Tipo: RC: ropa de cama; RB: ropa blanca (cocina y aseo); OR: otra ropa; AL: muebles de almacenaje; DO: muebles de dormitorio; DE: muebles y objetos decorativos; OR: otra ropa.

Fuente: AHP CR. Protocolos (Almagro), 1570-1610.

Lo que a todos los efectos constituye un factor discrepante es la presencia de la cama. Su uso fue habitual en ambos colectivos, pero siempre en mayor medida en el caso de los cristianos viejos[67]. En esta ocasión el factor de discordancia es el precio. Véase el caso de Almagro. La más cara de cuantas se

67. Incluso en Alcaraz, donde ya se ha visto que el modelo se aparta un poco de la tónica general. Allí la propiedad de este mueble alcanzó a un 72,7% de las familias de granadinos documentadas (8 de 11) mientras que en el caso de los cristianos fue ligeramente superior (75%; 63 de 84).

incluyeron en las dotes moriscas es la que perteneció a Luis de Narváez y a Florencia de Carmona, de madera, tasada en apenas treinta reales[68]. Por su parte, la más valorada en cristianos viejos alcanzó los 855. Sin duda, la madera dorada del armazón debió ser suficiente para incrementar su valor, aunque es necesario señalar que también influyó la tasación conjunta del mueble junto con algunas de las ropas que le acompañaban[69]. He ahí otra de las distorsiones que se han observado: los moriscos privilegian en sus dotes la inclusión de artículos de cama y superan ampliamente a los cristianos viejos en ese sentido (tabla 5), pero el precio de lo inventariado es inferior por norma general dado que damascos, brocados, sedas y demás aderezos fueron raros en los granadinos. A ello cabe unir el hecho de que los cristianos viejos apostasen por realizar una inversión también mayor en todo lo que se refiere a los muebles de cama propiamente dichos (armaduras, cordeles, bancos y tablas…) y no tanto en relación al simple colchón, como ocurre en el caso de los granadinos.

Finalmente, puede señalarse como nota distintiva –posiblemente la más destacable en esta categoría– la que afecta a mesas, sillas, bancos, veladores, escabeles y demás mobiliario. Su presencia es un hecho contrastado en los hogares rurales del siglo XVI, aunque aún resultaba escasa en los grupos sociales con menos músculo económico. En todo caso, esa no es razón suficiente para explicar el escaso atractivo que este tipo de enseres despertó entre los moriscos. No en balde, y aunque se dan ejemplos en los que se hace uso de ellos, su propiedad no estuvo ni mucho menos generalizada hasta tal punto que puede decirse que no fueron frecuentes en el universo material cristiano-nuevo; ni tan siquiera en el caso de las familias que gozaron de una posición económica equiparable a la de sus vecinos cristianos viejos. No en vano, las fuentes confirman la existencia de una pauta de comportamiento contraria al empleo del mobiliario al uso y que, en cierto modo, puede rastrearse desde los tiempos de la conversión, tal y como lo detectaron en su día Fernández Chaves y Pérez García[70] tras examinar las cartas nupciales de las moriscas que residieron en el reino de Granada con anterioridad a la guerra de las Alpujarras.

Ropa doméstica

La ropa del hogar es la última categoría que consideramos en nuestro análisis. Frente al mobiliario y al menaje constituye el grupo en el que las diferencias entre ambos grupos se inclinan a favor de los primeros (tabla 3). También aquí, la vivienda morisca se muestra más pobre, más monótona.

Si se profundiza en el análisis, puede observarse que el comportamiento mostrado por nuevos y viejos cristianos difiere en función de los objetos que em-

68. AHP CR. Protocolos, leg. 1611, s.f. 01.07.1606.

69. AHP CR. Protocolos, leg. 1824/2, s.f. 13.03.1610.

70. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas...», p. 188.

plean en uno u otro ámbito de la actividad cotidiana. En ese sentido, ambas comunidades manifiestan prácticas similares en lo relativo a la ropa blanca (mesa y aseo), aunque Alcaraz y Almagro presentan listados menos diversificados y con un peso cualitativo también menor que Ciudad Real. Sin embargo, y como se ha señalado, el verdadero factor de separación reside en el empleo que se dio a la ropa de cama. La tendencia es general y, aquí sí, afecta por igual a las tres localidades estudiadas, aunque, nuevamente, existen matices entre el medio urbano (Ciudad Real) y los entornos semi-rurales, donde se atenúan algo.

Cabe señalar también la mayor importancia que adquiere el grupo de "otra ropa" en el caso de los granadinos. En este caso concreto, y igual que ocurre con el resto de categorías, las piezas inventariadas (paños, pañuelos, almohadas de asiento, poyales, bancales...) no son muy distintas, pero sí la frecuencia con la que aparecen, siempre mayor que en los cristianos viejos. En realidad, no estamos ante distancias insalvables (en Ciudad Real es de dos puntos y de 1,4 en Almagro)[71]; es más, las cifras indican que la inclusión de cojines, almohadones y demás prendas de acomodo, fue algo habitual en las dotes castellanas. No estamos, pues, ante elementos de raíz específicamente musulmana, aunque sí puede decirse de ellos que fueron utilizados en mayor medida por este colectivo. Distinta cuestión es averiguar qué motivaciones estuvieron en la raíz de esas divergencias. En ese sentido, Isabel dos Guimarães introduce en el análisis de su uso la variable de género en tanto que liga la presencia de este tipo de enseres a los espacios domésticos femeninos ibéricos. Para ella, no habría una componente específicamente morisca ni una vinculación concreta y determinada con el mundo musulmán, sino que su empleo formaría parte de una particular forma (la ibérica) de entender los espacios privados, en la que la mujer haría uso preferente de estos artículos, mientras que el empleo del mobiliario propiamente dicho estaría asociado más a los ámbitos masculinos[72].

Partiendo de esa base, puede pensarse que el universo morisco apenas si constituye una variable más del entorno hispánico. Se trata de una propuesta sumamente atractiva, pero implica admitir la existencia de un sustrato común a toda la península ibérica y, en cierto modo, minimiza la existencia de especificidades y de influjos procedentes de otros ámbitos culturales. De cualquier forma, tampoco es incompatible con otro tipo de explicaciones tocantes a la minoría, incluso con la existencia y puesta en valor de esas influencias externas a las que nos referíamos. De hecho, hay toda una serie de elementos que, incluso, refuerzan el razonamiento de la autora mencionada. Entre ellos el hecho de que aparezcan indistintamente en las viviendas de uno y otro grupo, pero siempre de manera preferente en las dotes (y no en las arras), así como la im-

71. En Alcaraz son favorables a los cristianos viejos debido a la llamativa escasez de este tipo de objetos que se dan en las dotes moriscas, limitada a una única almohada de asiento.

72. I. dos Guimarães Sá, «Habitar: del espacio a los objetos», en M. García Fernández (dir.), *Cultura material y vida moderna: escenarios*, Madrid, Sílex, 2013, p. 125.

portancia que el interior doméstico tuvo como marco de sociabilidad y desarrollo de las tareas cotidianas femeninas.

Las diferencias a las que ya hemos hecho referencia también invitan a considerar el ascendiente musulmán, dado que con anterioridad a la guerra de 1568-1570 estas prendas constituyeron un elemento realmente importante en los hogares de los moriscos granadinos, bien fuera siguiendo las decoraciones autóctonas, bien incorporando elementos de tradición castellana[73].

Para terminar, también conviene detenerse en los aspectos de orden cualitativo. De entre ellos, el principal es el relativo al empleo de textiles. Su relevancia en los ajuares es vital, especialmente en aquellos pertenecientes a individuos encuadrados en los grupos populares[74]. Al igual que ocurre con otras características como el color, el estado de conservación o la procedencia de los géneros, la materia prima no siempre se indica. En el caso analizado, esa situación ha alcanzado a prácticamente la mitad de las prendas contabilizadas, lo cual no ha impedido disponer de una muestra relativamente sólida (gráfico 3).

Nuevamente, y a raíz del conjunto analizado, ha podido constatarse que los moriscos emplearon una gama de productos y géneros más limitada y humilde a lo que se une una generalizada adaptación a los tejidos "de la tierra". La expresión, muy esclarecedora a nuestro juicio, es especialmente habitual en los inventarios nupciales de Alcaraz[75] y lleva a considerar la importancia de los factores de orden económico y geográfico, entre los que la adquisición de productos locales y comarcales debió ser la tónica predominante.

La inclinación por los lienzos es abrumadora, mayor incluso que en los cristianos viejos. Dentro de ellos, lino y cáñamo copan las preferencias de ambos grupos, pero todo indica que, posiblemente por una cuestión de precio, los moriscos minimizaron la presencia del primero en beneficio de otros géneros más baratos. En todo caso, esa situación no impide comprobar que el propio

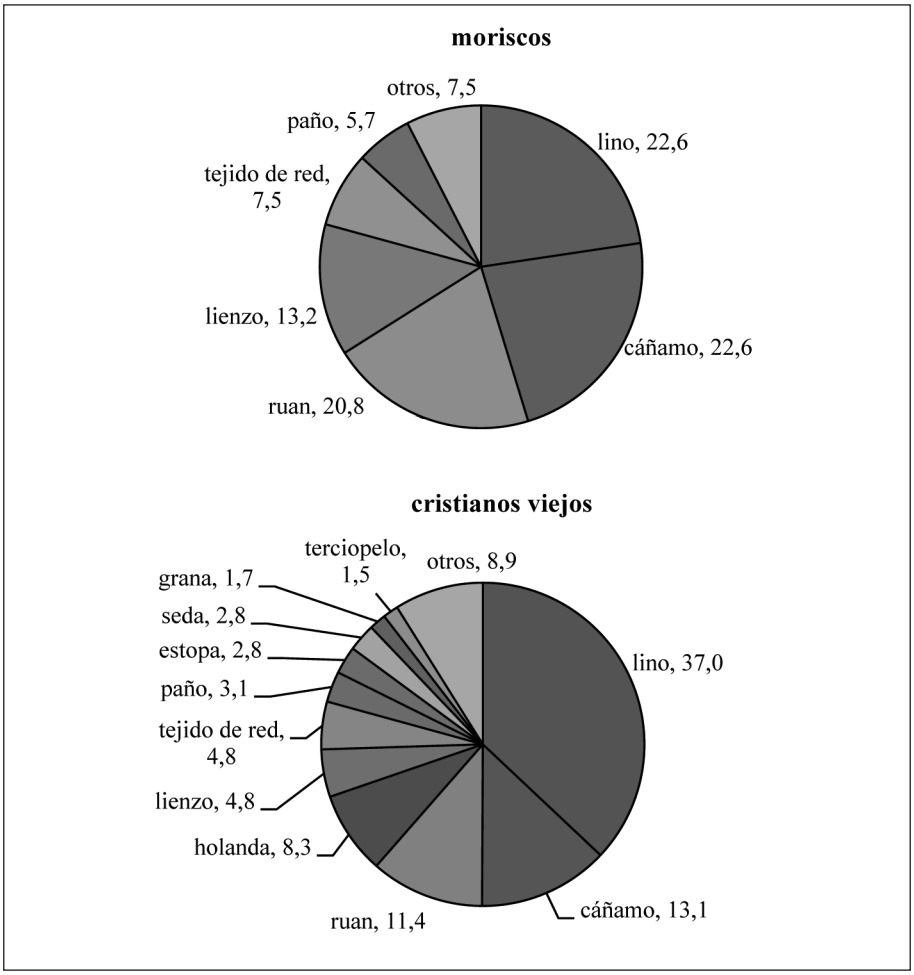
73. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas...», p. 138 y L. Ramón-Laca Menéndez de Luarca, «De cómo vivían los moriscos en sus casas», en *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Teruel 15-17 de septiembre de 1999. Vol. II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses), 2002, p. 767.

74. Así lo ponen de manifiesto M. García Fernández y R. M.ª Dávila Corona en «El consumo de productos textiles en Valladolid: 1750-1850», *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, 21, 2001, pp. 133-180, p. 146. Aunque es una cuestión a la que se ha prestado mucha atención en trabajos relativos al siglo XVIII (por el interés en desentrañar las peculiaridades del proceso de industrialización y el abandono del taller tradicional) está sensiblemente, pero peor analizada para el XVI y el XVII, más aún en el caso de la minoría morisca. Para el Seiscientos en Castilla resulta muy acertado el trabajo ya citado de F. Zarandieta Arenas acerca de la Baja Extremadura en el siglo XVII.

75. Por ejemplo, y entre otros, en el paño de cama "desta tierra" de Isabel Ruiz y más allá de la ropa doméstica, en el vestido "de paño de la tierra" que perteneció a María de las Eras, ambas moriscas de Alcaraz. AHP Ab. Protocolos, leg. 1150/1, ff. 66r-68v. 20.02.1609 y leg. 1134/3, ff. 35r-36r. 23.01.1599.

lino fue mucho más habitual en las ropas blancas (manteles, servilletas, paños de mesa...), precisamente donde los moriscos invierten menos dada su predilección por las de cama, en cuya factura ese género comparte protagonismo con el cáñamo y el ruan.

Gráfico 3. Empleo de textiles en la ropa doméstica de moriscos y cristianos viejos. Alcaraz, 1570-1610*



* Muestra: artículos en los que se especifica materia prima: 601 de 1252 –48%– en el caso de los cristianos viejos; 53 de 105 –50,4%– en moriscos. Categoría "otros": moriscos: 4 géneros; cristianos viejos: 52.

Fuente: AHP AB. Protocolos. Alcaraz. Diversos legajos (1570-1610).

Por lo que respecta al resto de tejidos cabe señalar la práctica ausencia de algodones y la escasa representatividad de las sedas. De la inclusión de estas últimas en las dotes del reino de Granada dijeron Chaves y Pérez que constituyó una verdadera inversión en la principal industria del país[76], pero lo cierto es que esos mismos autores confirman su decadencia una vez pasada la guerra. Su constatación, relativa a Sevilla, es perfectamente aplicable al caso manchego (gráfico 3), donde dicha materia prima no fue habitual ni en los cristianos viejos. Tanto fue así que su uso en el hogar quedó apenas limitado a constituir un acompañamiento al tejido principal de algunas prendas (sábanas y cabeceros principalmente) o a los bordados (labrados).

Finalmente, hay que hablar de las decoraciones. En realidad, nos situamos ante un aspecto que conviene plantear con cautela porque los bordados, brocados, randados y encajes... incluso la introducción de diferentes tejidos en una misma pieza no es algo ni mucho menos específico de la realidad morisca. Ocurre, además, que es una cuestión cuyo análisis entra más en el campo de lo cualitativo al depender también, y entre otras cosas, de la información que los inventarios ofrecen.

Así, el término "a la morisca" es empleado con cierta asiduidad para describir lo que debió ser una particular forma de componer tejidos, aunque su empleo también se extendió más allá de la ropa doméstica y no solo se documenta en los ajuares de los granadinos[77]. No obstante, la aparición de objetos que pudieran resultar específicamente moriscos en su presentación no está reñida con la presencia de textiles de tradición castellana. Ese proceso de simbiosis y la incorporación de elaboraciones de diversa procedencia debieron ser un hecho hasta el punto de que, en ocasiones, puede resultar complicado deslindar dónde empieza una influencia y donde acaba otra.

Sin embargo, sí puede decirse que las prendas analizadas parecen desprender una impronta particular, en la que, a pesar de ello, no se detecta una pauta

76. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas...», p. 136.

77. Su aparición es habitual y su reflejo en la documentación, incluso, anterior a la etapa morisca propiamente dicha tal y como ha demostrado J. Aparici a raíz del estudio de inventarios pertenecientes a mudéjares de Castellón. Véase J. Aparici Martí, «Bienes muebles de mudéjares castellonenses. Siglo XV», *Sharq al-Andalus*, 19, 2008-2010, p. 89. En torno a este asunto resulta todavía imprescindible el trabajo, ya clásico, de C. Bernis, «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 144, 1959, pp. 199-218. Por lo demás, la aparición de dicho concepto en bienes pertenecientes a cristianos viejos podría llevarnos a hablar de un proceso de transferencia cultural y de imitación y asunción de modas que afectó a ambos grupos y que, más allá de estas líneas, merecería una aproximación específica. Por ejemplo, en Alcaraz –una vez más la nota discordante– todos los objetos que se han documentado con esta factura pertenecen a cristianos viejos y aunque mayoritariamente se ligan a artículos domésticos, la decoración "a la morisca" también se encuentra presente en joyas y vestimentas femeninas. En relación con ello véase F. J. Moreno Díaz del Campo, «El hogar morisco…», pp. 115-116. También y en lo relativo al vestido I. Lasmarías Ponz, "Vestir al morisco, vestir 'a la morisca': el traje en Aragón en la Edad Moderna", en *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses), 2007, pp. 629-641.

ornamental común, sino que esta depende más bien de la combinación de motivos, tejidos y colores. En lo tocante al hogar, es frecuente encontrar el concepto asociado a todo tipo de artículos y para referirse a decoraciones variadas, en las que una de las notas predominantes es la presencia de una gama cromática amplia[78]. Fuera de esa constatación no hay más matices y las características apuntadas se extienden al resto de grupos que se han definido (tabla 3): cabeceros de cama "labrados a la morisca"[79]; sábanas "moriscas"[80]; traveseros "llanos"[81] o "con borlas"[82]; almohadas también labradas de color azul, verde, negro y colorado "y de otros colores"[83], pasando por cojines[84] y almohadas de asiento[85]; paños listados[86]; manteles vareteados de azul[87]... La factura, composición y remates que se han documentado son de lo más diverso, multiplican los ejemplos y admiten cientos de combinaciones en las que solo merecería la pena seguir insistiendo para reforzar esa imagen de diversidad, que no es extraña en otros ámbitos geográficos y que confirió una particular (¿y específica?) impronta que, parece, pudo conservarse hasta el momento mismo de la expulsión, ya que hay ejemplos fechados apenas unas semanas antes de los bandos.

Conclusiones

Constituye casi un tópico afirmar que la guerra de las Alpujarras supuso un punto de inflexión para los moriscos, pero no cabe duda de que los cambios y transformaciones a los que tuvieron que hacer frente los granadinos alcanzaron a prácticamente todas las esferas de su existencia. La ruptura de los patrones de comportamiento previos a la propia contienda fue un hecho desde el mismo momento en que los vencidos se instalaron en Castilla. Tanto fue así que los cuarenta años que mediaron entre 1570 y 1610 pueden ser individualizados como una etapa más de la particular historia de los antiguos moros de Granada. Debido a los cambios que el destierro llevó consigo, el asunto morisco trasladó

78. Somos de la opinión de que en ello hay un indudable sesgo cultural. En torno a estas cuestiones, y en un sentido muy similar, véase M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Las dotes de las moriscas...», pp. 135-136.

79. AHP CR. Protocolos, leg. 1614, s.f. 17.10.1600.

80. AHP CR. Protocolos, leg. 2008/1, ff. 494r-497v. 22.01.1585.

81. AHP CR. Protocolos, leg. 53/1, ff. 17r-19r. 01.02.1595.

82. AHP CR. Protocolos, leg. 54, ff. 22r-25v. 28.01.1594 y leg. 54bis, ff. 208r-210r. 29.10.1595.

83. AHP CR. Protocolos, leg. 75, ff. 284r-286r. 06.02.1600.

84. Por ejemplo, Lucía de Segura llevó en su dote seis almohadas de asiento bordadas de diferente manera, de las cuales cuatro eran azules, una de colores y otra amarilla. AHP CR. Protocolos, leg. 54, ff. 6r-8r. 02.01.1594.

85. AHP CR. Protocolos, leg. 75bis/2, ff. 354r-356v. 08.12.1600.

86. AHP CR. Protocolos, leg. 30bis/4, ff. 1r-4r. 03.11.1589 y leg. 1824/1, s.f. 15.06.1578, entre otros.

87. AHP CR. Protocolos, leg. 80/1, ff. 284r-287v. 10.05.1609.

su epicentro a Castilla. La incidencia de dicho fenómeno es sobradamente conocida; como también lo son muchas de las vertientes en que dichas transformaciones se manifestaron. En adelante, el comportamiento económico de la minoría no sería el mismo; tampoco sus formas de religiosidad, ni las relaciones que sus miembros mantuvieron con los cristianos viejos y, ni mucho menos, el sometimiento a las autoridades de la Monarquía Hispánica. Todo, absolutamente todo, fue objeto de cambio y transformación.

Entre esas mutaciones también se cuentan las que afectaron al mundo de lo cotidiano. Estamos ante un aspecto poco tratado aún, pero que bajo nuestro punto de vista reviste una importancia capital. No en balde, el desenvolvimiento material de cualquier grupo humano (sea el que sea) dice mucho acerca de las condiciones en que ese colectivo vive. No solo es reflejo de su cotidianeidad, sino que revela su esencia y contribuye a definirlo.

Es mucho todavía lo que queda por saber acerca de la realidad cotidiana de los moriscos granadinos afincados en Castilla con posterioridad al conflicto alpujarreño. La historiografía ha dado importantes pasos en ese sentido y poco a poco se va conociendo más acerca del particular. Las líneas que ahora se cierran fueron concebidas como un intento de arrojar algo de luz acerca del particular universo material de los moriscos. Dentro de ese ámbito, la casa constituye uno de los aspectos menos conocidos. En parte, ello es debido a que tampoco fue foco de atención preferente por parte de la Corona. De hecho, fue un aspecto de la cotidianeidad morisca que generó poca preocupación y que, por lo tanto, encontró poco eco en la legislación castellana del momento. El hecho de permanecer relativamente al margen de la presión cristiano-vieja, facilitó que el morisco buscase configurar un espacio en que aislarse de la presión exterior y que, en la medida en que ello fue posible, intentase trasladar a ese marco su propio bagaje cultural.

Por eso el hogar morisco de Castilla fue epicentro de un proceso de hibridación cultural. Evidentemente, esa evolución estuvo marcada por el mantenimiento de las formas exteriores castellanas y el respecto a las normas de comportamiento socio-cultural dictadas por la burocracia filipina, pero no se olvidó de mantener todo cuanto fue posible de la herencia cultural islámica. En ese contexto, y según vamos conociendo, la casa morisca de Castilla no fue igual a la de Granada ni en lo referido a su arquitectura ni en lo relativo a su atmósfera material. En su configuración pesaron casi a partes iguales tanto los factores de orden económico como los culturales. Sin lugar a dudas, los primeros justifican la existencia de más o menos conceptos en una misma dote y sirven para contextualizar las posibilidades que hubo de que una familia cualquiera pudiera disponer de un hogar más diversificado. Sin embargo, la riqueza no es suficiente para explicar la ausencia (o presencia) de determinados objetos cuyo valor no fue excesivo, pero que, quizás, no fueron concebidos como necesarios en el modelo de vivienda que los moriscos aspiraban a construir. Esos artículos pertenecieron en su inmensa mayoría al moblaje y en muchas

ocasiones fueron relegados a un segundo plano en aras de favorecer el mantenimiento y utilización de otros, los cuales representaron un evidente nexo con la tradición cultural perdida tras la guerra.

No en vano, el destierro obligó a los moriscos a redefinir el papel que la casa había jugado hasta ese momento. En ese sentido, la llegada a Castilla incorporó al marco relacional de los granadinos un nuevo espacio: la calle[88], entendida como prolongación del hogar y en el caso de los propios cristianos nuevos como escenario en el que demostrar la pretendida (¿y fingida?) ortodoxia que las autoridades y cuerpo social castellano esperaban de los vencidos. Es ahí donde cabe volver al concepto con el que se iniciaban estas breves conclusiones y aceptar que a partir de 1570 ese mismo hogar mantiene su función como marco de sociabilidad informal privada, pero que también se transforma y se define como un espacio construido desde una posición de subordinación social (incluso de sometimiento económico) en el que el propio morisco aspira no solo a vivir, sino a convivir con su comunidad y a mostrarse tal cual es y siente que debe ser.

Resumen

La llegada de los moriscos granadinos a Castilla después de la guerra de las Alpujarras conllevó un cambio radical en sus costumbres y dio lugar a una nueva forma de afrontar la realidad cotidiana.

El artículo que sigue intenta analizar cómo esas transformaciones alcanzaron también al hogar y a las formas de vida cotidiana desarrolladas en el espacio privado. Para ello ha analizado el comportamiento de algunas de las más importantes comunidades de moriscos granadinos que se instalaron en Castilla la Nueva. Los resultados de dicho análisis se han comparado con los relativos a cristianos viejos y han permitido comprobar que los moriscos adaptaron su comportamiento material al tiempo que intentaron preservar su identidad como grupo. El objetivo perseguido fue construir en el hogar un espacio refugio, en el que familia y comunidad encontraron un marco de sociabilidad específico y propio, alejado de las formas materiales y relacionales castellanas.

Palabras clave: moriscos, cultura material, hogar, protocolos notariales, Castilla, siglo XVI, asimilación.

88. En torno a esta idea J. Ivars Pérez, «Unas viviendas moriscas…», pp. 91-101.

Abstract

The arrival of the *Moriscos* of Granada to Castile after the Rebellion of the Alpujarras implied a radical change in their habits and traditions and leaded to new ways of facing every day´s routine.

This paper aims to analyse all those changes in a particular scenario: a home, where *Moriscos* developed most of their private forms of lifestyle. In order to know more about these aspects, some of the most important Morisco communities settled in New Castile after 1570 have been examined. The results of this analysis have been compared to the ones related to the *Cristianos Viejos*. The obtained data has allowed us to observe how *Moriscos* adjust their material behaviour, trying to preserve their cultural particularities and their collective identity. Their main immediate purpose was to build their homes as a refuge against the pressure applied by the Castilian society and authorities in order to protect themselves.

Key words: *Moriscos*, material culture, home, notary's protocols, Castile, Sixteenth century, assimilation.

GEOGRAFÍA DE LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS MUDÉJARES MURCIANOS*

*José Pascual Martínez***

Desde la publicación de la obra de Henri Lapeyre sobre la *Geografía de la España morisca*, se han estudiado repetidamente las fuentes sobre la minoría morisca para poder cuantificar, por una parte, a cuántos individuos afectaba el decreto de su expulsión y, por otra parte, cuántos finalmente abandonaron su suelo patrio desde el año 1609 al 1614[1]. Aquí, vamos a focalizar nuestra atención en la distribución geográfica de los últimos moriscos murcianos expelidos, llamados «mudéjares antiguos» en la mayoría de las fuentes[2], cuya comunidad había estado agrupada en aljamas desde hacía siglos.

Cuando se decretó la expulsión de los moriscos de los reinos peninsulares españoles, para «limpiarlos» de malos cristianos, se comenzó por el reino de Valencia, y sus moriscos fueron embarcados casi en su totalidad desde el 29 de septiembre al 7 de octubre de 1609[3]. A continuación, el 19 de enero de 1610, don Luis Fajardo, Capitán General de la Armada del Mar Océano, encargado de la expulsión de los moriscos del Reino de Murcia, informó al Consejo de Es-

* Quisiera agradecer a Francisco Chacón Jiménez, Catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Murcia, la ayuda y los consejos ofrecidos a lo largo de la realización del presente artículo.

** Universidad de Murcia.

1. Henri Lapeyre (2009), *Geografía de la España morisca*, Valencia, Universidad; Francisco Javier Moreno Díaz del Campo (2005), «Geografía de la expulsión morisca. Aproximación al análisis de la administración y venta del patrimonio de los moriscos expulsados de la Corona de Castilla», en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, nº 31, pp. 379-426; Rafael Benítez (2009), «La geografía de la España morisca», en *Cartas de la Goleta, 2. Actas del Coloquio Internacional "Los moriscos de Túnez"*, Túnez, pp. 65-82.

2. Cf. Bernard Vincent (2013), «Los mudéjares antiguos», en Francisco Chacón Jiménez y Silvia Evangelisti (coords.), *Comunidad e identidad en el mundo ibérico = Community and Identity in the Iberian World: one-day Simposium in Honour of Jim Casey*, Universitat de València, Universidad de Granada, Universidad de Murcia, pp. 39-51.

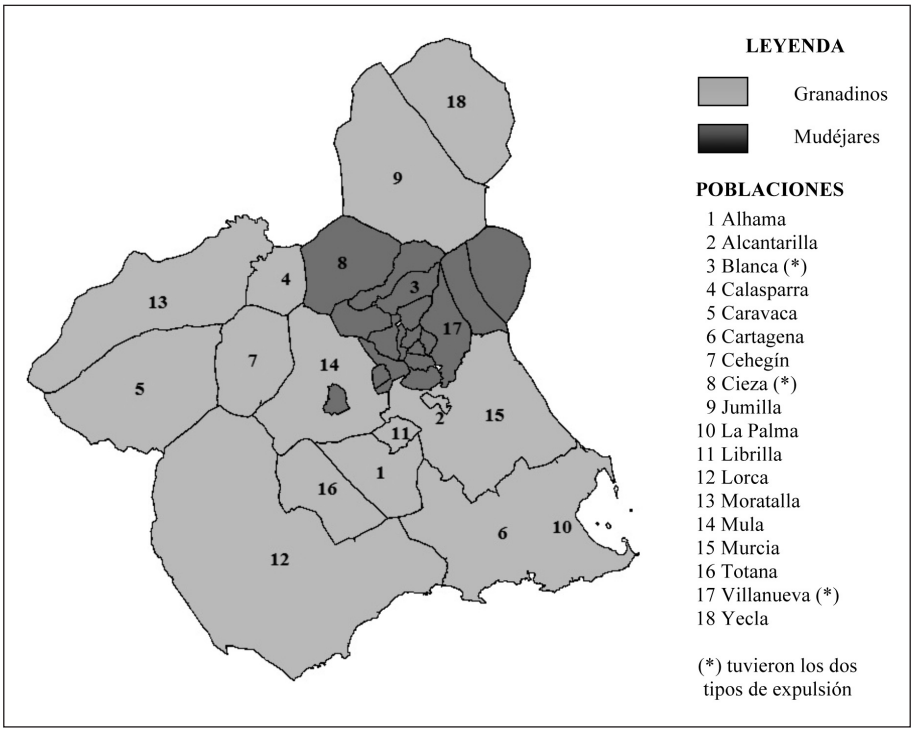
3. En François Martínez (1999), *La permanence morisque en Espagne après 1609. discours et réalités*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, donde se publican íntegramente los decretos.

Mapa 1. Lugares de expulsión de moriscos granadinos en el antiguo reino de Murcia.

tado de que los bandos de expulsión habían sido publicados donde correspondía. Desde el 27 de febrero hasta el 20 de marzo de 1610, se embarcaron en Cartagena no menos de 6.142 moriscos granadinos moradores del reino murciano[4]. Mientras se embarcaban los expulsados de Castilla, todavía no se había decidido qué hacer con los moriscos mudéjares murcianos.

4. Cifra que se aproxima bastante a los 6.552 señalados por Cascales. Francisco Cascales (1621), *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su reino*, 2ª ed. de 1775, Murcia, p. 327. Cf. Manuel Lomas Cortés (2011), «El embarque de los moriscos en el puerto de Cartagena (1610-1614)», en *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 30, pp. 85-99; y Melchor Guerrero Arjona (2009), «IV Centenario de la expulsión de los moriscos lorquinos (1610-2010)», en *Alberca: Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca*, nº 7, pp. 109-129.

Lapeyre contó cuarenta localidades con presencia morisca en el reino de Murcia a finales del Quinientos (siete en Albacete). Preparando la expulsión, se redujeron a veinte y siete, pero luego el nombramiento de fieles, para la venta de los bienes que se les embargaron, se incrementó hasta treinta y siete. Así, se vieron afectados en la expulsión de moriscos granadinos de Villarrobledo, El Bonillo, Alcaraz, Albacete, Chinchilla, Lietor, Tobarra y Hellín de la actual provincia de Albacete; Caravaca, Calasparra, Cehegín, Cieza, La Palma, Cartagena, Totana, Lorca, Mula, Librilla, Alguazas, Alhama, Jumilla, Moratalla, Yecla, Alcantarilla y Murcia con algunos lugares de su huerta, en la provincia de Murcia (ver mapas 1 y 2)[5].



Mapa 2. Lugares de expulsión de moriscos granadinos en la actual provincia de Murcia.

Después de los moriscos granadinos –tras muchos titubeos y discusiones– llegaba el turno a los llamados «mudéjares antiguos» del reino murciano. Lapeyre afirmó que los mudéjares salieron de Socovos, Abanilla, Abarán, Blanca, Ricote, Ulea, Ojós, Molina de Segura, Archena, Fortuna, Lorquí, Villanueva del Río

5. Cf. Lapeyre, H. (2009), pp. 150 y 211. Cf. Moreno Díaz del Campo, F. J. (2005), p. 405.

Segura, La Puebla de Mula, Pliego, Albudeite y Campos del Río. El proceso de expulsión y destierro de estos moriscos mudéjares ha sido estudiado ampliamente, en sus líneas generales, en los últimos años[6]. Al principio el Consejo de Estado sólo había considerado la expulsión de los pobladores de Valle de Ricote. No obstante, a la vez que estos, también salieron los de Socovos, y fue publicado el bando en Pliego, Abanilla, Fortuna y Alguazas. Luego, se pensaba acudir a lugares de señorío para tratar con sus señores el procedimiento a seguir. Lamentablemente, los moriscos de las villas de Ricote no fueron los únicos –ni los últimos– expelidos en esta fase final, a pesar de que parezca indicarlo así la atención que se le ha prestado a este grupo y las repetidas referencias que se hacen de él en tantos estudios[7]. Es un síntoma de que todavía hay un vacío historiográfico acerca de los mudéjares murcianos, pues muchos de los lugares afectados aún no cuentan con un estudio sobre cómo fue su particular desarrollo[8].

En el proceso de destierro, se siguió el plan propuesto por don Luis años atrás, en el que se comenzaba por el Valle de Ricote y se proseguía por otros pueblos, hasta donde se pudiera llevar a cabo, sin chocar de frente con los poderes locales. Ante las trabas que la autoridad murciana cruzaba en la labor de don Luis, y las serías dificultades que el corregidor y el cabildo pusieron a su hijo, cuando aquel se marchó, el rey comisionó para la expulsión de los mudéjares al conde de Salazar, que comenzó a dirigir la operación desde Hellín, con mucho ímpetu, en diciembre de 1613, pero llegó hasta donde pudo, y pronto se marchó, dando por finalizada su misión.

Después de la llegada de las galeras del príncipe Filiberto y de 280 hombres del tercio de Lombardía, se publicó el edicto el 30 de noviembre en las seis localidades del Valle de Ricote, en Murcia, Hellín, Archena, Ferez y Socovos[9].

Después, el conde de Salazar mandó a su asesor don Jerónimo de Avellaneda, con Antonio Manrique y algunos soldados de su compañía, que visitase estos lugares para averiguar cómo se trataba a los moriscos durante su expulsión. Fueron el 10 de diciembre. A su vuelta a Cieza, se publicó un segundo

6. Es muy interesante la exposición de Jorge Gil (2011), «Expulsión y destierro de los moriscos mudéjares del Reino de Murcia (1610-1614)», en *Áreas*, nº 30, pp. 65-82.

7. Cf. José María García Avilés (2007), *Los moriscos del valle de Ricote*, Universidad de Alicante; Francisco José Flores Arroyuelo (1989), *Los últimos moriscos: (Valle de Ricote, 1614)*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia. Luis Lisón Hernández (1992), «Mito y realidad en la expulsión de los mudéjares murcianos del valle de Ricote», en *Áreas*, nº 14, pp. 143-170; Govert Westerveld, Concepción del Pilar Rabadán Martínez, Ángel Ríos Martínez (2001), *Blanca, "El Ricote" de Don Quijote. Expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España. Años 1613-1654*, Beniel (Murcia).

8. Con la intención de cubrir parte de este hueco, he publicado *Los moriscos mudéjares de Pliego: Origen y expulsión de una comunidad*, Editum, 2014.

9. Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Estado, leg. 252, Cartagena, 23-XI-1613, el príncipe Filiberto al Rey; leg. 251, Hellín, 28-XII-1613, el Conde de Salazar a José de Ciriza; leg. 252, Hellín, 1-XII-1613, el conde de Salazar al duque de Lerma.

bando para otras villas donde había también moriscos: Cieza, Molina, Alcantarilla, Alguazas, Cotillas, Pliego, Puebla de Mula, Albudeite, Campos, Ceutí, Lorquí, Fortuna y Abanilla, desde donde tendrían que partir para embarcarse en Cartagena en diferentes días, de modo que no se obstruyesen las posadas del camino, y fuese más fácil el despacho de su registro y embarcación[10].

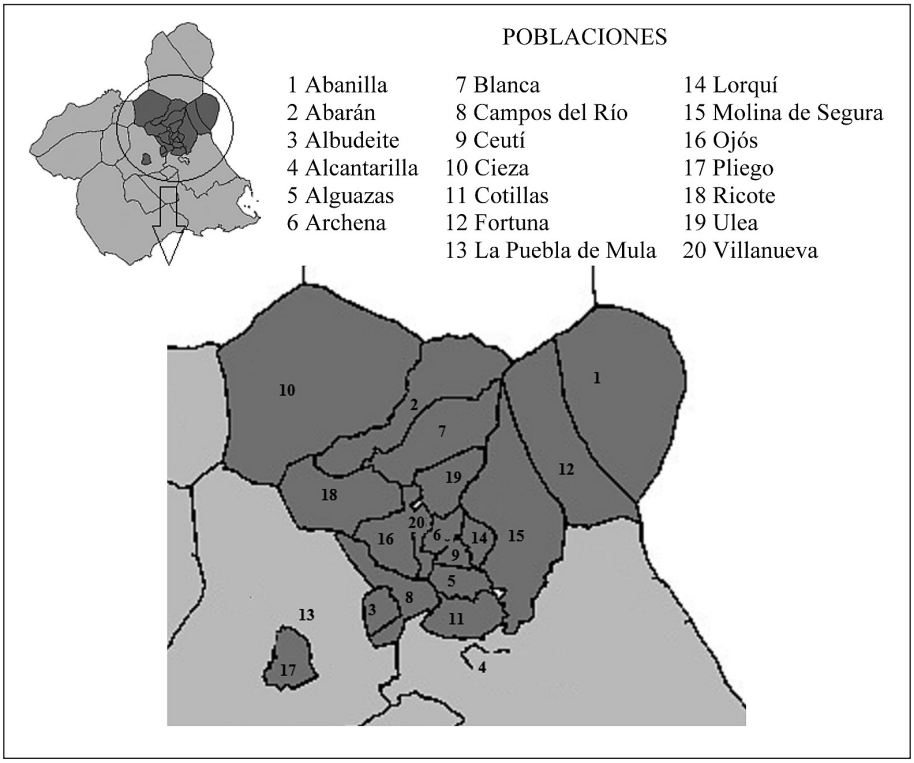
La marcha de Salazar a Madrid rebajó la presión, quedando en los comisarios que nombró la tarea de consumar lo empezado. Lo que harían según las milicias disponibles y el apoyo logístico que recibieran desde el puerto de Cartagena. Cuando todavía estaba en marcha la expulsión de los últimos moriscos mudéjares murcianos, el conde de Salazar marchó a Madrid y, el 25 de enero de 1614, dio cuenta de cómo había cumplido su tarea en el Reino de Murcia[11]. El 19 de febrero de 1614 dio comisión a Martín de Saavedra para que examinase cómo habían actuado los encargados de expulsar a los mudéjares murcianos[12].

En ese momento, no podía hacer balance de cuántos mudéjares habían sido finalmente expulsados. Guadalajara escribió que zarparon unos dos mil quinientos moriscos adultos, ya que los hijos quedaron con los cristianos viejos. Y señaló que, de los lugares de moriscos situados fuera del Valle se ausentaron muchos, ya que no se podía poner la guardia que se había dispuesto en las villas de Ricote, mientras que otros procuraron probar que eran cristianos viejos (ya muchos lo habían probado ante don Luis Fajardo) o se hicieron religiosos[13].

Según Henri Lapeyre, los embarcados desde diciembre de 1613 a enero de 1614 serían, aproximadamente, unos 7.000 individuos[14]. Para contrastar esta valoración, contamos, por un lado, con el número total de familias inscritas en el registro de las mitades, realizado por el contador Juan Bautista de Aguilera, desde 18 de diciembre de 1613 hasta el 21 de enero de 1614, que recoge 366 (unas 1.500 personas) de las 2.546 casas que había en el Reino. Para Manuel Lomas, entre enero y julio de 1614, partieron once embarcaciones, con un total de 2.472 personas, de acuerdo con los registros conservados. Según las noticias recogidas por el comisario Hurtado de Mendoza acerca del embarque de Cartagena, el porcentaje de expulsados para la ciudad de Murcia y su jurisdicción es de cero, para las villas del Reino, sin contar las del Valle de Ricote, es del 10,7 por ciento, mientras que para las seis villas de este último es de 30,8 por ciento[15].

---

10. Marcos Guadalajara y Xavier (1614), *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote*, Pamplona, f. 63.
11. AGS, Estado, leg. 2644, Madrid, 25-I-1614, *Carta de Salazar a Su Magestad.*
12. Archivo Histórico Provincial de Murcia (en adelante AHPM), prot. 9.496, 19-II-1614, Madrid, Comisión del Conde de Salazar al doctor Martín de Saavedra Noguerol, para averiguar cómo actuaron los encargados de expulsar a los mudéjares murcianos.
13. Guadalajara y Xavier, M. (1614), f. 64r.
14. Lapeyre, H. (2009), p. 212.
15. Cf. Lomas Cortés, M. (2011), p. 89.



Mapa 3. Lugares de expulsión de mudéjares antiguos.

También para Jorge Gil, el tope máximo de expelidos estaría en los 2.500 mudéjares moriscos de los que hablaban Guadalajara y Bleda[16], por lo que habría que reducir ampliamente la cifra de 7.000 mudéjares aportada por Lapeyre, que calculó partiendo de la lista de población de Luis Fajardo, hecha hacia abril de 1610, y valoró en unos 8.000 los mudéjares del reino. Sin embargo, si tenemos en cuenta los embarques estudiados por Jorge Gil, se deduce que a los mudéjares antiguos que vivían en los lugares incluidos en la primera categoría por Fajardo no se les molestó, y parece que tampoco fueron expelidos aquellos que residían en lugares de señorío del marqués de los Vélez (Puebla de Mula y Molina de Segura) y de Juan Usodemar (Alcantarilla)[17]. Lomas añade que también

16. Guadalajara y Xavier, M. (1614), f. 64r. Fray Jaime Bleda (2001) [1618], *Corónica de los moros de España*, Valencia, p. 1060; parece que este lo copia del anterior.

17. En el registro de las mitades no aparece ningún vecino de estos dos lugares. Aún así en la comisión del Salazar a Saavedra Noguerol sí se citan como lugares a los que se envió un comisario (AHPM, prot. 9.496).

hay referencias en otros embarques de mudéjares de Alcantarilla, Cieza, Hellín, Molina de Segura y ciudad de Murcia, lo que demostraría que la expulsión de 1613-1614 afectó a toda la comunidad mudéjar y no sólo a una parte. Es factible que hubiera lugares donde la presión de los comisarios fuese inapreciable, o donde la influencia del señor protegiese a sus pobladores, y que algunos decidieran trasladarse a estos lugares y permanecer en el anonimato.

Simultáneamente a estos moriscos registrados en las mitades, se embarcarían una proporción de familias pobres, sin bienes que declarar, por lo que no aparecen en inventario. Además de que muchos de los incluidos en los bandos de expulsión huyeron y se escondieron para no cumplirlos[18]. Cambiaron de domicilio y no se embarcaron.

Como apunta Lomas, la encuesta de Fajardo no fue demasiado escrupulosa. Este no quería alertar a la población, y tenía prisa; por lo que pidió a los párrocos que enviaran secretamente las listas sin realizar diligencias públicas, y señaló la necesidad de revisar, caso por caso, las cifras propuestas[19]. Comprobación que quedó pendiente.

Para hacer un balance más aproximado, tanto de los moriscos que vivían en el reino murciano como de los que se fueron, es necesario estudiar la documentación de la Hacienda Real sobre la venta de los bienes confiscados a los moriscos expulsados de todo el Reino de Murcia y los pleitos que suscitaron, tal y como hemos examinado en el caso de Pliego[20], tratando de discernir cuando se trata de moriscos granadinos y cuando se refieren a mudéjares. Por ejemplo, el Juez Doctor Mateo Cruzado Varrientos ya acudió a La Puebla de Mula el 1 de febrero de 1613, antes de la expulsión de los mudéjares. El 4 de febrero de 1618, el fiel Martín Montesinos entregó en sus cuentas la venta de bienes de quince moriscos de este lugar[21]. El 22 de junio de 1621, Agustín de Soto todavía hace relación de los «lugares de la nueva expulsión de los mudéjares», donde quedaban bienes requisados por vender, e incluía Puebla de Mula y Alcantarilla[22].

Sucesivos estudios tendrán que ir repasando, matizando, los lugares y los moriscos implicados en cada uno de ellos. Por ejemplo, en el listado de las mitades aparecen diecisiete mudéjares expulsados de Albudeite, pero parece que

18. Cf. Pascual Martínez, J. (2014), pp. 216-222.

19. Lomas Cortés, M. (2011), pp. 89-90; AGS, Estado, leg. 227. Don Luis Fajardo a Felipe III, Murcia, 6-IV-1610.

20. Cf. Pascual Martínez, J. (2014), pp. 222-241.

21. AGS, Contadurías Generales, leg. 351-1, Bienes de moriscos de La Puebla de Mula, 4-II-1618.

22. AGS, Contadurías Generales, leg. 3025, Soto recoge Cotillas, Abanilla, Pliego, Cieza, Abarán, Ojós, Ulea, Villanueva, Socovos, Puebla de Mula, Ceutí, Lorquí, Alguazas, Fortuna, Campos, Albudeite, Molina, Alcantarilla y Blanca: Y añade: «Todos estos son lugares de la nueva expulsión de los mudéxares. Y de los bienes de la vieja expulsión, que fueron los granadinos, tomó quentas Blas Gutiérrez Ossorio, por comisión del tribunal». En los lugares de granadinos menciona Murcia, Alhama, Mula, Chinchilla, Hellín, Lorca, Caravaca, Blanca, Socovos, Beas, Bonillo, Alcaraz, Villanueva, Lietor, Yuste, Cehegín, Calasparra y Moratalla.

la población descendió unos cuarenta vecinos, según el informe mandado al Cabildo de Murcia, realizado por el fiel de los diezmos, fruto de su visita del 6 de febrero de 1614: «en el lugar de Albudeite ai çinquenta vecinos»[23]. Piénsese, que, antes de la expulsión, había unos 86 vecinos.

Juntamente con el repaso de estas fuentes de la Hacienda Real, es necesario el estudio de las fuentes locales: las actas capitulares de los ayuntamientos, los libros parroquiales y los protocolos notariales[24]. Por ejemplo, en las villas del Valle de Ricote se han conservado los protocolos con la escrituras de compraventa[25]. En muchos lugares se han preservado también los libros parroquiales de desposorios y bautismos. En mi trabajo sobre los moriscos mudéjares de Pliego, he estudiado que un modo de eludir el destierro fueron los matrimonios pactados entre morisca y cristiano viejo, o simplemente no incluido en los bandos. El repaso de los motes de los desposorios entre finales de 1613 y mediados de 1614, con las velaciones correspondientes nos arrojan mucha luz, así como el estudio de las parejas que están procreando por esas fechas y luego se ausentan de la villa, volviendo a figurar en los libros parroquiales unos años más tarde, señal de una ausencia forzada del pueblo. Incluso se dan casos en los que los embarcados en Cartagena vuelven, pues, tras una interrupción lógica, siguen teniendo familia. También aparecen hijos de los que no se marcharon, que contraen matrimonio, así como líneas familiares que desaparecen para siempre[26].

Acercarse en un estudio microhistórico a una población aporta mucha claridad acerca del modo de interpretar las fuentes, necesitadas de un estudio pausado y de una heurística profunda, sobre todo si se trata de descifrar unas estadísticas o relaciones numéricas de una época tan lejana, y recogida de segunda mano, sin el conocimiento o comprobación necesaria (caso de Fajardo y Pereda, que usan relaciones de mudéjares quizá derivadas de diferentes fuentes o informaciones)[27].

En la carta del rey, fechada en Madrid el 22 de marzo de 1611, se trata de la expulsión de «los moriscos que llaman antiguos», que habían vivido en pueblos, barrios o calles separadas. A estos se les había tratado como tales, y habían pagado la farda y otros pechos de moriscos que no tributaban los cristianos viejos.

Antes de convertirse, los mudéjares pagaban «como moros» los impuestos de «servicio y medio servicio» y las «pechas», y quedaron libres de estos tri-

23. Archivo de la Catedral de Murcia, Diezmos, caja Mula y Albudeite.

24. Cf. Juan Bautista Vilar (1983), «Moriscos granadinos en el sur valenciano», en *Estudis*, nº 9, pp. 15-48.

25. Isabel García Díaz y Santiago Otero Mondéjar (2010), *Documentos de los moriscos de Ricote y Ojós (1613)*, Editum.

26. Cf. Pascual Martínez, J. (2014), pp. 251-278.

27. Cf. Santiago la Parra López (1992), «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?», en *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, nº 11, pp. 143-174.

butos cuando se bautizaron, y pasaron a ser tratados como los demás cristianos. El impuesto de «servicio y medio servicio» era un impuesto directo que pagaba la comunidad mudéjar de Castilla de modo estable (150.000 maravedíes anuales), que se dividía («repartía») entre las poblaciones con presencia mudéjar, dependiendo del número de habitantes y de la riqueza de las morerías.

Las minorías judía y mudéjar castellanas debían sufragar, además, otro tributo propio de moros, fijado por los Reyes Católicos con motivo de la guerra de Granada, que se pagaba en castellanos de oro (nombre con que se designó la carga), moneda equivalente a 485 maravedíes. Con la caída del reino nazarí, y la expulsión de los judíos, los monarcas mantuvieron esta carga fiscal sobre los mudéjares, y recibió el nombre de «pechas». Su montante global superaba ampliamente al del «servicio y medio servicio» (en 1495, aproximadamente doce veces más).

Según el reparto del «servicio y medio servicio» en el Reino de Murcia en los años anteriores a la conversión[28], los lugares con mayores morerías eran Alcantarilla y Molina de Segura, seguidas por La Puebla de Soto, la huerta de Murcia y la Arrixaca. Luego seguían las villas del Valle de Ricote, Ceutí, Pliego, Lorquí y Alguazas. Detrás estaban Fortuna, Albudeite, Campos del Río y Archena. La morería de Hellín era pequeña y aun eran menores las de La Puebla de Mula y Cieza[29].

Hasta el momento de la conversión generalizada de los musulmanes murcianos, la mayoría se encontraba concentrada en diecisiete aljamas, muy bien delimitadas, que debían pagar los impuestos de «servicio y medio servicio» y «pechas», tributos que nos sirven a nosotros para calcular su población[30]. En 1501, los grupos más numerosos de mudéjares vivían en la huerta de Murcia, la Arrixaca, Alcantarilla, La Puebla de Soto y Molina de Segura. Basándose en las 3.763 «pechas» pagadas por los mudéjares de Castilla en el año 1501, aplicando el coeficiente de cuatro y medio, Ladero Quesada deducía que en ningún caso alcanzaban la suma de veinte mil mudéjares en el momento del famoso edicto de 1502 en toda Castilla. Mientras que en 1463, había musulmanes en once lugares del reino murciano, en 1501 se menciona su presencia en veinte y cinco. Parece tratarse, más que de un incremento poblacional, del asentamiento de los primeros granadinos ahuyentados de sus tierras por la conquista. Así, mientras que en 1495 se da cuenta de 675 «pechas», en 1501 son 782,

28. Cf. Gonzalo Viñuales Ferreiro (2003), «El repartimiento del "servicio y medio servicio" de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV», en *Al-Qantara* XXIV, 1, pp. 179-202.

29. En tantos por ciento en 1501: Alcantarilla: 15,776; Molina del Segura: 12,135; Murcia y Arrixaca y La Puebla de Soto: 9,708; Val de Ricote: 7,281; Ceutí: 6,553; Pliego: 6,067; Lorquí: 5,825; Alguazas: 5,339; Fortuna: 4,368; Albudeite, Archena y Campos del Río: 4,126; Hellín: 2,427; La Puebla de Mula y Socovos: 0,970; y Cieza: 0,485.

30. Miguel Ángel Ladero Quesada (1981), «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», en *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, pp. 349-390.

lo que nos da idea de un incremento de casas. Con todo, aunque el Reino de Murcia estaba muy despoblado, el número de mudéjares era también muy pequeño ante la totalidad de la población.

La geografía de estas morerías repartidas por el antiguo Reino de Murcia coincide básicamente con los lugares de moriscos recogidos en los comentarios que Diego Molina y Juan Franco en su encuesta de 1533. Rastreando estas anotaciones, Francisco Chacón subrayó que «el cultivo de uva dedicada a pasa nos dibuja la geografía de la Murcia morisca»[31]. La población musulmana se estableció principalmente en la cuenca del río Segura (Valle de Ricote, vega media y vega baja) y el río Mula con su afluente el río Pliego (Campos del Río, Albudeite, La Puebla de Mula y Pliego). En esta misma información, se especifica que de igual forma se hacía uva pasa en Ojós y Cieza. Sabemos que aunque no se indica que en Ojós vivieran moriscos, estos eran mayoría. Tampoco se dice que los haya en Cieza (lugar donde antiguamente predominaban), o en las ciudades de Murcia, Lorca o Albacete (si bien no eran numerosos, sí eran un elemento importante, sobre todo en la huerta de la capital).

El censo de 1533 se realizó para repartir el pago del servicio ordinario y extraordinario según el número de vecinos pecheros. En principio, estaban excluidos los clérigos, los pobres y los hidalgos. Los noventa y nueve vecinos pecheros de Pliego eran moriscos. En el año 1528 habían pagado de servicio 5.840 maravedíes, siendo la sexta localidad del Reino de Murcia. A los realizadores de la encuesta –Diego de Molina y Juan Franco– les parecía que debían pagar en aquel momento 7.840, lo que supone un incremento del quince y medio por ciento. A pesar de lo afirmado por los encuestadores, la distribución de la propiedad, la calidad de sus términos y el engrandecimiento de la huerta permitieron que la población siguiera aumentando. La base de su economía procedía del cultivo de la morera, de la trilogía mediterránea de trigo, vid y olivo, y algo de lino y cáñamo, junto a la cría de algún ganado.

Se ha dicho siempre que los mudéjares eran sobrios, industriosos y prolíficos.

> «Las dos primeras condiciones serían a menudo fruto más de la necesidad que de la virtud, y la tercera ha de ponerse en tela de juicio, al menos en lo que se refiere al caso castellano, porque, en efecto, ¿cómo explicar que al parecer no haya aumentado la población de moriscos antiguos entre 1501 y 1608, a pesar de que tal es la tendencia demográfica común al siglo XVI?»[32].

En la tabla 1 recojo la evolución de la población morisca de los veinte lugares que pagaban pechos de moros antes de la conversión, comparando la percepción sobre el número total de moriscos que se apuntan en el informe de 1533 (servi-

31. Francisco Chacón Jiménez (2000), *Censo de población de 1533. Reino de Murcia*, Universidad de Murcia, pp. 22-23.

32. Ladero Quesada, M. Á. (1981), p. 257.

cio ordinario y extraordinario) y el censo de 1591 (servicio de millones). A partir de este dato, anoto la encuesta de Fajardo, en la que introduzco una columna intermedia con algunas modificaciones: la encuesta parece más exacta cuando recoge los datos sobre la población morisca, pero quizás se muestra menos escrupulosa al registrar el número de cristianos viejos, de modo que parece que unas veces se refiere a casas y otras al total de personas. He dejado al margen los lugares de la huerta de Murcia, ya que en ellos parece que no hubo expulsión.

En los casos de Abanilla, Alcantarilla, Alguazas, Campos del Río, Fortuna, La Puebla de Mula, Torres de Cotillas, Molina de Segura y Villanueva me inclino a pensar que el cálculo sobre el número de vecinos será más ajustado si el dato de cristianos viejos proporcionado por Fajardo lo tomamos como el número total de personas, mejor que como casas; pues en este supuesto, la población completa sería desproporcionada con los datos de 1591, tomados apenas dos décadas antes. Por ejemplo, sería inaudito que Villanueva del Segura pasase de contar 82 casas en el año 1591 a contar 166 (el doble) en el año 1610. En el año de 1607, Ricote debía pagar por el servicio ordinario y extraordinario 71.134 en maravedís[33], y contaba con una población de 105 vecinos en el cómputo de 1610 de Fajardo, mientras que Villanueva estaba grabada con 39.198 maravedís.

Tabla 1. Evolución de la población morisca

LOCALIDAD	1495	1501	1503	1533	1591	1610			1618
	PECHAS	PECHAS	PEONES	SERVICIO	SERVICIO	MUDÉJARES	CRISTIANOS VIEJOS		
							*	FAJARDO	
Abanilla	68	70	104	150	314	301	10*	40	
Albudeite	16	18	23	58	91	86	6	6	
Alcantarilla	53	59	55[34]	103	243	197	70*	280	200
Alguazas	19	29	43	80	166	69	24*	98	84
Archena	21	21	22	43	103	86	12	12	54
Campos del Río	10	16		45	51	36	8*	32	
Ceutí	37	47	35	68	82	34	7	7	27
Cieza	8[35]	8	94[36]	164	348	34	500	500	

33. Este impuesto era personal y afectaba directamente al cabeza de familia o, en su ausencia, a la viuda con hijos.
34. No se realiza el padrón y lo estiman los jurados.
35. Corresponden a 1498.
36. En 1507 tiene un total de 170 vecinos.

Tabla 1. Evolución de la población morisca (continuación)

LOCALIDAD	1495	1501	1503	1533	1591	1610			1618
	PECHAS	PECHAS	PEONES	SERVICIO	SERVICIO	MUDÉJARES	CRISTIANOS VIEJOS		
							*	FAJARDO	
Fortuna	31	29		74	178	156	14*	54	
Hellín				507	869	78	800	800	
La Puebla de Mula	21[37]	19		51	40	47	9*	36	
Lorquí	33	37	37	52	50	36	3	3	
Molina de Segura	45	59		111	85	38	52*	206	75
Pliego	31	43	40[38]	99	251	267	59	59	
Socovos	6[39]	14	18[40]	62	164	138	30	30	
Torres de Cotillas			37	49	65	14	29*	115	12
Ricote	177	200	77[41]	107	148	101	4	4	
Abarán			30	65	136	166	5	5	93
Blanca			86	151	203	208	3	3	
Ojós			30	48	91	71	3	3	
Ulea			23	30	49	59	1	1	
Villanueva			23	28	82	101	16*	65	
TOTAL	576	669	740	2.145	3.809	2.323	1.665	2.359	

(*) En esta columna intercalada, se hace un ajuste de casas por considerar que, en esos casos, las cifras recogidas en el informe de Fajardo se refieren a vecinos totales[42].

37. Corresponden a 1498.
38. En 1507 posee 55 vecinos.
39. Corresponden a 1498. Tiene entonces un total de 27 vecinos.
40. En 1507 posee 25 vecinos.
41. En 1507, Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, Uclés 1072 C, Visitas de la Orden de Santiago. En 1603 las seis villas cuentan su conjunto 232 vecinos.
42. FUENTES: Años 1495 y 1501 en AGS, CMR, 1ª época, legs. 42 y 45: en MIGUEL LADERO QUESADA (1972-73), «Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV», en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 8 (Barcelona), pp. 481-490. Año 1503 del Padrón para el reparto de seiscientos peones para la guerra del Rosellón, AMM, A. Cap. 1502-1503, sesión 16-II-1503, ff. 175v-176r. Censo de 1533 en AGS, CC. GG., leg. 768, f. 317, en CHACÓN JIMÉNEZ, F. (2000). Año 1591 en AGS, CC, leg. 2159. Año 1610 en AGS, Estado, leg. 227, *Relación del número de moriscos que ay en el Reyno de Murcia desçendientes de los que se convirtieron antes de la reduçion general, que llaman mudéjares*. Para 1618, AGS, Diversos de Castilla, Libro 25. CC, leg. 23, nº 1, en LUIS LISÓN HERNÁNDEZ (1992), p. 154.

En la tabla 2 observamos que la proporción entre la contribución de 1607 y la población de 1591 (resultado también de las pesquisas para el pago de Servicio ordinario y extraordinario) es la misma. En el intervalo de 1591 a 1610, Ojós y Ricote pierden población, quizá por la expulsión de moriscos granadinos, o la huida de algunos vecinos a la gobernación de Orihuela. Sería llamativo que en el mismo intervalo Villanueva doblara su población, cuando sabemos que esta villa y Blanca sufrieron también el destierro de los granadinos.

Tabla 2. Servicio ordinario y extraordinario en 1607 (en maravedíes) y población en 1591 y 1610[43]

LOCALIDAD	CONTRIBUCIÓN 1607	1591	1610	FAJARDO
Ulea	23.207	41	60	60
Villanueva	39.198	82	117	166
Ojós	44.041	91	74	74
Abarán	64.916	136	169	169
Ricote	71.134	148	105	105
Blanca	97.770	203	211	211
TOTAL		701	736	785

También se corrobora este hecho si comparamos con los datos de población que poseemos pata algunos lugares (por ejemplo, Alcantarilla y Molina de Segura) correspondientes al año 1618, en los que si el total de vecinos cristianos viejos se tomara como número de casas, la expulsión habría sido mucho más radical (tabla 1).

Sin embargo, en el resto de poblaciones, parece que el dato expuesto sobre el número de cristianos viejos debe referirse mejor al número de casas que al número total de personas, como se deduce de mi estudio pormenorizado de la expulsión morisca en Pliego; pues, del análisis de las fuentes y los censos nacionales, podemos concretar que los vecinos que se vieron finalmente obligados a emigrar de la villa fueron unos 157 vecinos. Un resultado similar aparece al examinar los libros de sacramentos de la iglesia de Santiago de Pliego, comprobando que –junto a los que manifiestan nominalmente las fuentes– hay otros parientes que dejaron de vivir en la villa en las mismas circunstancias; de los que sólo algunos volvieron, bien para restablecerse o para contraer matrimonio con familiares, mientras que otros permanecieron clandestinamente en otras villas cercanas[44].

43. Fuente: Archivo Municipal de Cartagena, Caja 248, n° 3 (recogido en Francisco Velasco Hernández (2002), «La presión fiscal del siglo XVII en el reino de Murcia: viejas y nuevas figuras tributarias», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hª. Moderna,* t. 15, [pp. 85-104], p. 92.

44. Cf. Pascual Martínez, J. (2014), pp. 170 y 258-261.

En la tabla 3, recojo el número de personas totales mudéjares y cristianos viejos. Para los cristianos viejos aplico el coeficiente cuatro. Añado una columna, contigua a la que recoge el total de personas que son cristianos viejos, que nos muestra el porcentaje de moriscos sobre el total de vecinos de la población. Si co-

Tabla 3. Totales mudéjares y cristianos viejos[45]

LOCALIDAD	1533	1610 (PERSONAS)				%
	PECHEROS MORISCOS	MUDÉJARES	CRIST. VIEJOS[47]	% MUDÉJARES	CATEGORÍA	MITADES[46]
Cieza		150	2.000	6,97	1ª	0
Hellín		350	3.200	9,86	1ª	0
Torres de Cotillas		53	115	31,55	2ª	21,4
Molina de Segura	mayoría	170	206	45,21	2ª	0
Alcantarilla	mayoría	594	280	67,96	2ª	0
Alguazas	todos	228	98	69,94	2ª	1,4
Pliego	todos	935	236	79,85	2ª	9,4
Ceutí	todos	115	28	80,42	3ª	14,7
La Puebla de Mula	todos	156	36	81,25	3ª	0
Socovos	todos	534	120	81,65	3ª	7,9
Campos del Río	todos	161	32	83,42	3ª	27,7
Villanueva	todos	371	65	85,09	3ª	45,5
Archena	todos	290	48	85,80	3ª	59,3
Lorquí	todos	140	12	92,10	3ª	2,7
Fortuna		684	54	92,68	3ª	4,5
Albudeite	todos	312	24	92,86	3ª	19,7
Ojós		268	12	95,71	3ª	42,2
Ricote	todos	374	16	95,90	3ª	27,7
Abanilla	todos	1.007	40	96,18	3ª	5,6
Abarán	todos	574	20	96,63	3ª	21
Blanca	todos	677	12	98,26	3ª	21,1
Ulea	mayoría	244	4	98,39	3ª	59,3
TOTAL		8.387	6.658	55,75		

45. FUENTES: Censo nacional de 1533 en AGS, CC. GG., leg. 768, f. 317, en CHACÓN JIMÉNEZ, F. (2000). El año 1610, AGS, Estado, leg. 227, *Relaçion del número de moriscos que ay en el Reyno de Murcia desçendientes de los que se convirtieron antes de la reduçion general, que llaman mudéjares*.

46. Datos de GIL, J. (2011), p. 75.

47. Aplicando el coeficiente de cuatro personas por casa.

locamos los lugares según el porcentaje de mudéjares en cada localidad, comprobamos que quedan ordenados según las tres categorías de lugares establecidas por don Luis Fajardo, derivadas del grado de integración con la población cristiana vieja, de las que fray Juan de Pereda se hizo eco más tarde, y llamó «género». Vemos que son del primer grupo Cieza y Hellín, ciudades populosas que no superan el diez por ciento de presencia morisca. Son del segundo grado las villas que superan el treinta por ciento y no llegan al ochenta por ciento. Finalmente, los lugares que superan el ochenta por ciento pertenecen al «tercer género».

En la última columna se indica el porcentaje de expulsados según el registro de las mitades[48], en el que no se anotó ningún mudéjar antiguo de Alcantarilla, Molina de Segura, La Puebla de Mula y Cieza. Aunque en estos lugares también fueron nombrados fieles para la gestión de bienes de moriscos expulsados, sólo el estudio de los libros de venta de estos bienes podrá aclarar si estos patrimonios eran de granadinos o de mudéjares antiguos afectados por el decreto del 19 de octubre de 1613. Así como en La Puebla de Mula y Cieza el número de perjudicados por este decreto sería muy pequeño, con la posibilidad de que todos fueran pobres y no llevasen nada que declarar para el registro de las mitades antes de embarcarse, el porcentaje y el número absoluto de cristianos nuevos de Alcantarilla y de Molina era relevante, aunque no fuera mayoritario, y no podríamos considerar a todos como pobres.

El registro de las mitades del contador Juan Bautista de Aguilera concluyó el 21 de enero de 1614, por lo que no incluye la mayoría de las ventas que algunos moriscos realizaron más tarde, cuando aprovecharon el auto dado por Salazar en Cieza el 4 de enero, en el que concedió otro plazo de 10 días para que pudieran vender sus haciendas aquellos que, estando incluidos en los bandos, no pudieron alistarse por estar ausentes o por otros motivos justificados, a la vez que concedía una amnistía a los remisos. Lisón encontró que en la villa de Cieza todavía había gente alistándose el mes de febrero[49].

En el caso de Alcantarilla, llama poderosamente la atención que, de los 197 vecinos (594 personas, según Pereda[50]) moriscos registrados en 1610, ninguno esté anotado en el registro de las mitades, ya que esta población contaba desde antiguo con su morería y, hasta la expulsión final, seguía contando con un porcentaje de 67,96 de cristianos nuevos y estaba incluida en la segunda categoría. Según la noticia recogida por Lisón, en el año 1618 había en Alcantarilla 200

48. Gil, J. (2011), pp. 65-82.

49. Aparecen vendiendo bienes Juan Guzmán, Juan Tornero y Juan Pérez. Cieza, 1-II-1614. Ante el escribano Laurencio de Padilla. AHPM., prot. 9.496. Lisón Hernández, L. (1992), p. 151.

50. De las listas de los informes de Fajardo y de Fray Juan de Pereda se deducen unos coeficientes por familia muy bajos. Lisón señaló que Fajardo no debió incluir a los niños de menos de 10 años, ancianos e impedidos, y aplicó el coeficiente 5, quizá ya excesivo. Cf. Lisón Hernández, L. (1992), pp. 152 y 163. Pereda decía en el preámbulo de su informe: «Havrá entre ellos más de nueve mil personas desta gente, conforme al número de la lista que me dio don Luis Faxardo, echando a cada veçino tres personas. En el qual cómputo, o no se entran mugeres y niños o me parece que son muchos más».

casas, 67 menos del total de población morisca y cristiana vieja que apunta Pereda[51]. De hecho, en la comisión que el conde Salazar dio a Martín de Saavedra para que examinase cómo habían actuado los encargados de expulsar a los mudéjares murcianos el 19 de febrero de 1614, se puntualiza que:

> «A la villa de Alcantarilla fue por comisario el alférez Luis Serrano Palomeque, con ochoçientos maravedís de salario, y Joan del Solar, con quinientos, por su alguaçil. *Albiertese que en todo el tiempo que estubieron en esta villa no sacaron morisco ninguno con ser grande y auer muchos en ella*. Ase de haçer averiguaçión como egecutaron su comisión» (la cursiva es mía)[52].

También Molina de Segura tuvo una presencia importante de musulmanes, siendo mayoritarios en 1533, con una presencia luego disminuida hasta 170 individuos moriscos frente a 206 cristianos, con una proporción de 45,21, clasificada en el segundo género. Dos fenómenos pueden explicar esta disminución de moriscos en Molina. Uno es la posibilidad de que, siendo lugar del marqués de los Vélez, hubiese sufrido una afluencia de nuevos pobladores, y una presión señorial tal que los labradores antiguos se vieran desplazados, como ocurrió en la villa de Alhama, también señorío del marqués, donde las familias de labradores mudéjares que moraban en el campo fueron desalojadas paulatinamente por nuevos colonos y por prisioneros de guerra tomados por los Fajardo en sus empresas granadinas, reducidos a una situación jurídica de servidumbre. Años más tarde, los mudéjares habían desaparecido por completo de Alhama, y hacia 1581 sólo vivían en ella veinte y cuatro familias granadinas, mientras había doscientos hogares de cristianos viejos[53]. También pudo ocurrir que muchos mudéjares antiguos fueran paulatinamente considerados como cristianos viejos.

Otro caso singular es el de Alguazas, lugar de la iglesia de Cartagena, donde en 1533 hay 80 casas de pecheros, todos moriscos. El hecho de que en 1610 sean sólo 69 los vecinos moriscos (habiendo disminuido del 100 al 36,77 por ciento) y aumentado hasta 98 las casas de cristianos viejos puede explicarse, en parte, por lo que recoge el censo de población de 1533:

> «los quales tienen razonable pasada y buena huerta con abundancia de agua de riego, donde tienen moreras y cogen pan y arroz y otros frutos en razonable cantidad, y este lugar tiene dispusyçion y prinçipio de se poblar en vezinos más que agora tiene y acreçentar en faziendas porque tienen termino para hazer otra tanta huerta y le pueden dar riego»[54].

---

51. Lisón Hernández, L. (1992), p. 154.

52. AHPM, prot. 9.496.

53. Ildefonso Mozas Agulló y Juan Bautista Vilar (1977), «Un conflicto de señoríos en la España del siglo XVI: pleito entre la villa de Alhama de Murcia y su señor el marqués de los Vélez (1548-1592)», en *Estudis*, 6, pp. 27-69. Cf. Francisco Chacón Jiménez (1983), «Los moriscos de Lorca y algunos más en 1571», en *Anales de la Universidad de Murcia*, XL, pp. 312-326.

54. Chacón Jiménez, F. (2000), p. 42.

No obstante, es difícil explicar la disminución de vecinos de origen morisco con tan buenas perspectivas, teniendo una existencia «razonable pasada» y la circunstancia de que no siendo gente pobre, sólo haya uno y medio por ciento anotados en el registro de las mitades. Este fenómeno me lleva a pensar que hubo un traspaso de mudéjares a cristianos viejos en el momento en que los párrocos son encargados de alistar a los moriscos. Por lo menos de algunos de ellos, lo cual no era difícil, ya que, aunque su genealogía fuese claramente mudéjar, socialmente y étnicamente eran tan cristianos viejos, como los que gozaban desde antiguo de esa posición. En los lugares de mudéjares donde habían inmigrado pocos vecinos en los últimos cien años, los matrimonios mixtos con cristianos viejos eran muy difíciles, y no se podía paliar esta circunstancia si las localidades limítrofes tenían una composición demográfica semejante (piénsese en el caso de las villas del Valle de Ricote), por lo que la endogamia entre mudéjares en el momento de contraer matrimonio era muy importante, incidente que se esgrimiría luego como actitud de rechazo del cristiano nuevo a emparentar con cristiano viejo.

Incluso del conde de Salazar muchos mudéjares que habían sido alistados consiguieron ejecutorias, por lo que finalmente no fueron expelidos. Así hicieron, por ejemplo, Alonso Faura Ricarte y Diego Faura, y otros vecinos de Pliego, a los que don Bernardino les dio ejecutorias por las que los declaraba «no comprendidos» en los bandos de la expulsión[55].

Comparando los datos aportados por el cobro de estos tributos de moros y los censos realizados para pagar impuestos años más tarde, comprobamos que una parte considerable de ese contingente estaba, ya a finales del siglo XVI, totalmente asimilado y se confundía entre la población cristiana vieja, en algunos casos con la ayuda de los párrocos, de las autoridades locales y de sus propios paisanos. Sin embargo, esta «ayuda» no fue igual en todos los lugares, pues, mientras las autoridades concejiles y la vecindad no cambiaban, los párrocos no tenían los mismos criterios y sensibilidad. Por ejemplo, en el informe del Padre Pereda se dice acerca de los mudéjares de Murcia capital:

> «Esta ciudad, según la lista de don Luis tendrá asta ciento y siete mudéxares, en el varrio de Sant Antolín y San Ginés, de los quales no he oydo cosa mala, y en todo lo referido arriba en fauor desta gente testifican sus curas y más de 20 testigos, que affirman estar tan mezclados y enparentados que seria difficultosissimo distinguirlos y su expulsión en grave perjuicio de gente muy honrada enparentada con ellos, y que no se hallara uno puramente mudéxar que no tenga un quarto o más de xristiano viejo, y que se han portado como tales; que muchos de la ciudad antes del vando no savían que huuiesse allí mudéxares y assí pertenecen al primer género».

De Hellín se dice en el informe:

55. AGS, Contadurías Generales, leg. 345-1. Luego, presentaron en el tribunal de oidores del gobierno de Hacienda y Contaduría Mayor los pleitos correspondiente para pedir que se les devolvieran los bienes que les habían confiscado y vendido.

> «Esta villa es de más de 800 vecinos, y hay en ella un barrio que llaman el nuevo que tendrá hasta 350 mudéxares [unos 100 vecinos], de los quales testifican su cura, los religiosos de San Francisco que los han confesado y dos familiares del Santo Oficio de allí y otros once testigos, que son gente muy exemplar y tanto que pueden ser dechado de virtud y christiandad».

Sus vecinos son considerados de la primera categoría, a pesar de ser un grupo numeroso que vivía en un barrio propio. Sin embargo, así como los de Murcia tuvieron la protección de sus autoridades locales, a los de Hellín no les sirvió el amparo señorial y se vieron perjudicados por la estancia del conde de Salazar en su ciudad en el momento de llevar a efecto los edictos de expulsión. Los mudéjares tenían adversarios tenaces y fanáticos que no descansaban hasta ver cumplido su propósito. El conde de Salazar, don Bernardino de Velasco y Aragón, era uno de ellos y se mostró entre los más activos en este sentido. En su amplio informe del mes de septiembre de 1612 puso en duda la validez de los datos del Padre Pereda, manifestando que este religioso pertenecía a la misma orden que el monasterio que poseía bienes en la zona. El conde estaba convencido de la mala cristiandad de los moriscos por las demostraciones de piedad que exhibían desde la publicación del edicto. Incluso decía que los moriscos del Valle de Ricote tenían comunicación con Berbería. Además, tenían al comendador a su favor y ellos con sus demostraciones de cristianos supieron engañar a un fraile que vino a hacer una averiguación. Para el conde, exceptuar a estos moriscos amenazaba con arruinar toda la obra de la expulsión y proponía a cambio enviar a los moriscos a Francia[56].

Guy Lemeunier señaló que en el año 1631 sólo cinco de las diez comarcas murcianas habían crecido respecto a 1591, sin embargo la otra mitad vio mermada su población: especialmente las afectadas por la expulsión de mudéjares en el año 1614, como Cieza, Valle de Ricote, la Vega de Molina, la cuenca de Fortuna-Abanilla (comarca del este) y la del río Mula. Recogía este autor una encuesta realizada en algunos lugares en el año 1618, para mostrar la imposibilidad que tenían algunas comunidades de pagar las cargas fiscales que se le imponían[57].

Estudiando la tabla 4, comprobamos que la población ha disminuido en la mayoría de los lugares incluidos en la encuesta de Fajardo, pero ha crecido en Fortuna, Molina de Segura y Hellín, resultado quizá de una muy pequeña o nula incidencia de la expulsión de 1613-1614. También es escaso el saldo mostrado por el registro de las mitades en los casos de Alcantarilla y de Lorquí,

---

56. AGS, Estado, leg. 2.643, Informe de Salazar, 28-IX-1612; cf. Lapeyre, H. (1959), p. 286, que lo publica en parte en el apéndice XIV. Cf. Francisco Chacón Jiménez (1982), «El problema de la convivencia. Granadinos, mudéjares y cristianos-viejos en el Reino de Murcia. 1609-1614», en *Melanges de la Casa de Velázquez*, t. XVIII/1, p. 132.

57. Guy Lemeunier (2004), «Población y poblamiento en la región de Murcia (siglos XVI y XVIII). Censos de población y series bautismales», en *Áreas*, nº 24, p. 86. Abanilla había descendido entre 1610 y 1618 de 311 a 90 vecinos. Alcantarilla de 267 a 126. Y Ojós de 74 a 13. Fuente: Archivo Municipal de Murcia, legs. 2010, 2011 y 2014.

Tabla 4. Incidencia de la expulsión de los mudéjares antiguos murcianos

LOCALIDAD		1610					1631				1646
		MUDÉJ.	CRIST. VIEJOS	TOTAL	MITADES		VECINOS		EXPULSADOS*		
					Nº	%	TOTAL	%	Nº	%	
Cieza		34	500	**534**	0	0	**413**	-22,6	34	100	448
Hellín		78	800	**878**	0	0	**897**	+2,1	0	0	
Torres de Cotillas		14	29	**43**	3	21,4	**16**	-62,7	27	100	12
Alguazas		69	24	**93**	1	1,4	**102**	+9,7	65	94,2	84
Molina de Segura		38	52	**90**	0	0	**99**	+10	0	0	73
Alcantarilla		197	70	**267**	0	0	**256**	-4,1	11	5,5	400
Pliego		267	59	**326**	25	9,4	**219**	-32,8	107	40	247
Ceutí		34	7	**41**	5	14,7	**34**	-17	7	20,5	27[58]
Puebla de Mula		47	9	**56**	0	0	–	–	–	–	
Campos del Río		36	8	**44**	10	27,7	–	–	–	–	
Villanueva		101	16	**117**	46	45,5	**83**	-29	83	82,1	75
Archena		86	12	**98**	51	59,3	**62**	-36,7	36	41,8	54
Socovos		138	30	**168**	11	7,9	**137**	-18,4	31	22,4	
Lorquí		36	3	**39**	1	2,7	**29**	-25,6	10	27,7	21
Fortuna		156	14	**170**	7	4,5	**186**	+9,4	7	4,5	192
Albudeite		86	6	**92**	17	19,7	–			70	
Blanca		208	3	**211**	44	21,1	**86**	-50,2	125	60	80
Ojós		71	3	**74**	30	42,2	**40**	-45,9	34	47,8	24
Ricote		101	4	**105**	28	27,7	**70**	-33,3	35	34,6	63
Abanilla		301	10	**311**	17	5,6	**213**	-31,5	98	32,5	197
Abarán		166	5	**171**	35	21	**118**	-30,9	53	31,9	93
Ulea		59	1	**60**	35	59,3	**34**	-43,3	26	44	20
Totales	vecinos	***2.323***	1.665	3.988	***366***	15,7%	3.094	-22,41	***789***	33,96%	2.180
	personas	***10.453***	6.660	17.113	***1.647***		12.376		***3.550***		8.720

* El tanto por ciento de los expulsados está calculado sobre la población morisca afectada[59].

58. En 1654 dice el Ayuntamiento que son menos de 30, y se reducen a 14 en 1665.

59. Fuentes: El año 1610, AGS, Estado, leg. 227, *Relaçion del número de moriscos que ay en el Reyno de Murcia desçendientes de los que se convirtieron antes de la reduçion general, que llaman mudéjares*; el *Vecindario de 1631 o de la sal*, AGS, DGT, inventario 24, leg. 1.168. El año 1648 en AGS, DC, leg. 23, Averiguaciones para un reparto de juros, con una información considerada poco fiable.

donde la diferencia entre censos es sólo de una decena de vecinos. En los casos de Archena y Ceutí[60] casi son coincidentes los datos del registro de las mitades y la disminución de la población.

Sin embargo, en las villas del Valle de Ricote, Torres de Cotillas, Pliego y Abanilla el descenso de población muestra que en los registros de las mitades no estaban incluidos la mayor parte de los deportados, pues el descenso poblacional fue más acusado[61]. En mi estudio sobre la expulsión de Pliego concluyo que los expulsados de Pliego fueron unos 200 mudéjares, que son el 61,3 por ciento del total del vecindario. No se refleja en la cifra de 1631 porque muchas doncellas y viudas, para no ser expulsadas, contrajeron matrimonio con cristianos viejos o mudéjares no alistados, se instalaron en la villa y supusieron un aporte importante de vecinos, que contrarrestaba la salida de tantos moriscos.

El dato del Vecindario de la sal de 1631 para Cotillas parece incorrecto, y en lugar de 66 vecinos deberíamos considerar 16, pues en este lugar la expulsión redujo tanto el número de habitantes que en el año 1616 perdió el curato por no poder mantenerlo y su iglesia pasó a ser anejo de Alguazas. Los bautismos desde 1616 hasta 1650 oscilan entre uno y once[62].

En Ulea y Ojós la diferencia de población y las casas embarcadas en Cartagena inscritas en las mitades, arrojan cifras muy similares a las del censo de 1631.

Un caso nuevamente atípico es el de Alguazas, en el que la pesquisa de Fajardo parecía que transfería cristianos nuevos a la condición de viejos, pero finalmente, parece que las cifras nos muestran un descenso considerable de vecinos, que el registro de las mitades no corrobora. Por lo que se ve, una vez más, la necesidad de llevar a cabo un estudio de las fuentes locales (pleitos, libros de sacramentos, etc.).

Vemos, pues, que, de los 2.323 vecinos mudéjares antiguos residentes en los lugares realmente afectados por la expulsión, fueron registrados, antes de embarcar en Cartagena, unos 366 (el 15,7 por ciento); pero si comparamos con

60. Por otras razones, la población seguirá disminuyendo: en 1654 el Concejo dice que son menos de 30 vecinos, y se reducen a 14 en 1664. Al inicio del siglo XVII recomienza el ascenso con 22 familias.

61. José María García Avilés (2007), *Los moriscos del valle de Ricote*, Alicante, Universidad, calcula que la expulsión del Valle de Ricote afecto a unos 432 vecinos, el 55 % de la población, tomando como referencia los datos aportados por Juan Ignacio Gutiérrez Nieto (1969), «Evolución demográfica de la cuenca del Segura», en *Hispania,* nº 111, pp. 25-115 [48], asignados en torno al año 1620, cuando, en realidad, se refieren a 1648.

62. Cf. Luis Lisón Hernández, Ricardo Montes Bernárdez y José Antonio Marín Mateos (2007), *El Señorío de Cotillas y los Marqueses de Corvera (ss. XVII-XVIII)*, Murcia, pp. 181-182. Algo parecido ocurrió en Archena, donde fray Antonio Soriano, religioso del hábito de San Juan, que atendía la parroquia, pidió ayuda económica al Príncipe Filiberto, en Cartagena, el día 22-XII-1613, porque sin vecinos no tenía con qué sustentarse, por lo que pedía las casas y haciendas de los deportados hasta que poblara de nuevo el lugar; AGS, Estado, leg. 252. Carta del Príncipe Filiberto al Rey, Cartagena, 22-XII-1613.

el primer censo inmediato del que disponemos, los expulsados serían, al menos de 789 casas (el 33,96 por ciento): unas 3.550 personas, número que quizá sería mayor, ya que, en este cómputo, no contamos con los datos de las aldeas de Mula y, además, en el año 1631, algunos de los expelidos habían vuelto.

En los registros de los embarques, repito, no figuran los pobres. Pero no sólo salieron por Cartagena los expulsados: otros eligieron un camino clandestino, hacia el Reino de Valencia, a localidades más seguras dentro del Reino de Murcia… con la esperanza de regresar algún día. Algunas doncellas y viudas casaron, evitaron el exilio de España, pero sufrieron igualmente el desplazamiento de su tierra, como tantos otros que cambiaron parte de su identidad para evitar el exilio. Su lugar permanecería sin ocupar durante casi un siglo, pues al destierro se unió el hambre y las epidemias que azotan hasta finales del siglo XVII.

Resumen

Cumplidos los 400 años de la expulsión de los moriscos españoles (1609-1614), los historiadores siguen debatiendo por qué se decretaron los edictos de expulsión, cuál fue el número de moriscos que finalmente abandonaron los reinos de Felipe III y cuál era su origen geográfico. Junto a los granadinos dispersos por Castilla, fueron deportados los descendientes de los mudéjares, obligados en 1502 a bautizarse o a abandonar España. La situación de las aljamas mudéjares castellanas en este periodo la describió Miguel Ángel Ladero Quesada a partir de los recuentos fiscales de fines del siglo XV y principios del XVI. El 20 por ciento de esta población se localizaba en el Reino de Murcia, y fue el último grupo afectado por tan grave decisión.

Palabras clave: moriscos, mudéjares, Murcia, expulsión 1614.

Abstract

Reaching the 400th anniversary of the Spanish Moriscos Deportation (1609-1614), historians continue to debate why the edicts of Deportation were decreed, which was the number of moors who finally left the kingdoms of Philip III and what their geographical origin was. Along with the granadinos scattered across Castilla, the Moriscos descendants were deported and porced in 1502 to be baptized or to leave Spain. The situation of the castilian mudéjar aljamas was described in that time by Miguel Ángel Ladero Quesada based on fiscal controls from late fifteenth and early sixteenth century. Twenty percent of this population was located in the Kingdom of Murcia, and it was the last group affected by such a serious decision.

Key words: moriscos, mudéjares, Murcia, deportation 1614.

MORISCOS PENINSULARES, MOROS FILIPINOS Y EL ISLAM EN EL EXTREMO ORIENTAL DEL IMPERIO ESPAÑOL: 2. EDICIÓN DE LA *PRIMERA CARTA PARA LA S.C.M.R ACERCA DE LOS MAHOMETANOS DE LAS PHILIPINAS* DE MELCHOR DE ÁVALOS (1585)

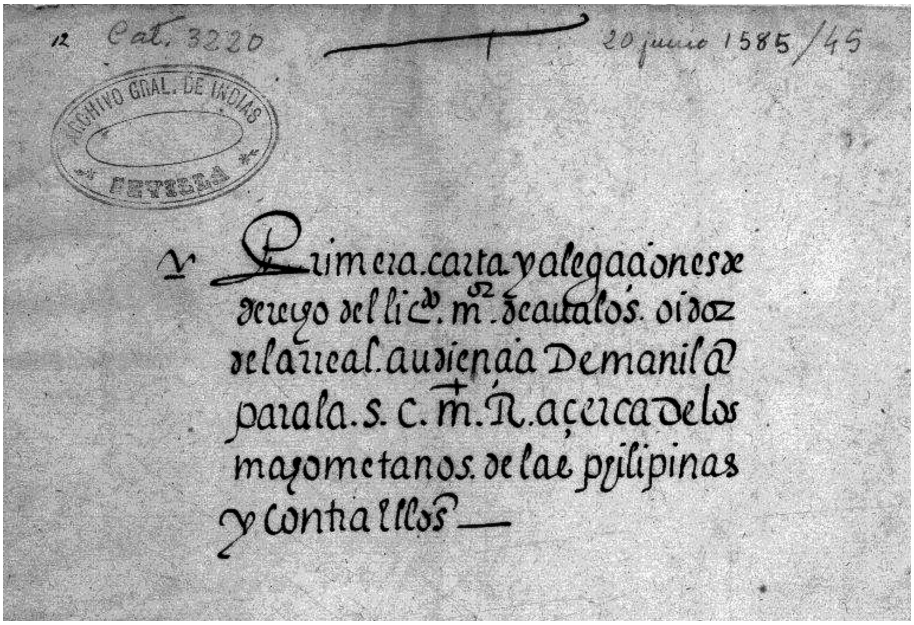
Francisco Franco Sánchez
Isaac Donoso Jiménez

En el volumen anterior de *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* publicamos el estudio «Moriscos peninsulares, moros filipinos y el islam en el extremo oriental del imperio español: 1. Estudio y edición de la *Segunda carta para la S.C.M.R acerca de los mahometanos de las Philipinas* de Melchor de Ávalos (1585)». A causa de la gran extensión final del artículo, la redacción nos sugirió dividir en dos partes el trabajo incialmente presentado para su publicación. En la primera se incluyó junto al estudio introductorio (en que que explica la significación histórica y el pensamiento de Melchor de Ávalos), la Segunda carta –o segundo memorial– que le envía a Felipe II como rey de España. Hemos dejado la publicación de la Primera carta para este estudio posterior, debido a que es bastante más extensa que la Segunda.

Recordamos que es enorme el interés de estos memoriales como documento histórico, pero sobre todo como compilación jurídica, pues suponen un compendio de todo el derecho canónico referido al trato que se ha de conceder a los musulmanes, así como a sus propiedades y creencias en los reinos cristianos (de obligada aplicación estatal). Se recogen normativas que se remontan a la Alta Edad Media, así como posteriores al s. XIII. Con ello, entendemos que los dos memoriales se convierten en un obligado punto de referencia para comprender la legislación y el pensamiento antimusulmán en la Baja Edad Media y en la Edad Moderna.

Apéndice documental

Manuscrito original, firmado, en el Archivo General de Indias de Sevilla: [Filipinas, leg. 18A, R.3, N.19]. El expediente se compone de dos cartas-tratados con otra introductoria. Las dos cartas fueron editadas bajo el título de «Dos cartas al Rey contra los moros de las Filipinas» por L. Hanke: *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. Descubiertos y anotados por Lewis Hanke. Compilador Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pp. 65-115. Realizamos una nueva edición de las dos cartas consultando directamente el manuscrito original, teniendo en cuenta los siguientes criterios: se mantiene la ortografía del texto pero se actualizan los acentos a la norma actual; se añaden los signos de puntuación mínimos para una mejor lectura; se escriben en mayúsculas los nombres propios; se redactan en cursiva los textos y citas latinas; no se expanden las palabras abreviadas y se mantiene la división en epígrafes del original. Respecto a las notas explicativas, incluimos varias procedentes de la edición de Hanke, y añadimos otras en torno a las fuentes del derecho canónico y el contexto en el que se gesta el documento.



Portada de la Primera carta de Melchor de Ávalos.

Primera carta y alegaciones de derecho de lic.^{do} M.^{or} de Ávalos oidor de la real audiencia de Manila para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas y contra ellos [Manila, 1585]

†

Sacra Cesárea Magestad Real

1. Entre otras cosas, luego que reçibí en México la provisión de primero oydor de esta Real audiencia de las Yslas Philipinas, escriví a Vuestra Magestad sobre una duda que yo entendía nadie averla tocado, suplicando por declaración y consultada instrución para mejor servir, y fue açerca de lo que se hará de los mahometanos de estas tierras y mares, que están llenas dellos en el archipiélago que se nos señala por distrito, y dixe que llegado acá teniendo la cosa presente, escriviría mi pareçer. No pude hazerlo en los navíos que partieron por principio de Julio del año passado de 84, por ser rezién llegada la Audiencia y no tener la notiçia que aora; quisiera más suffiçiençia para escrivir en cosa tan pesada y para mí difficultosa; supplico a V. M. sea servido de mandar supplir mis ignoranças y poco talento, confiado estoy en la sabiduría del Spiritu Sancto que pareçe habla con V. M. y conmigo; *sapientis, cap. 6*[1], *Audite reges et intelligite; discite iudices finium terrae*; assí que conmigo habla este verso postrero, que soy uno de los oydores de este cabo del mundo.

2. *Utinam dirigantur viae meae secundum iustificationes tuas, psalmo 118*[2]; y assí sea todo lo que dixere debaxo de corrección cathólica. Bien se dexa entender que desea V. M. para sus philipenses que le servimos en estas yslas, lo que Sant Pablo deseava y escrivia a sus philipenses de Macedonia: *ut sitis sine querela, et simplices filii Dei, sine reprehensione in medio nationis pravae et perversae, inter quas lucetis sicut luminaria in mundo, ad philipenses, cap. 2*[3]. Plega a la providençia de dios darme fuerças y seso para servirle a V. M., porque siempre parezca que a gastado sus thesoros en esta sancta obra de la conversión, bien empleados, como el apóstol dixo en la misma carta, *quia non in vacuum cucurri nec in vanum laboravi*[4].

3. Para fundamento de todo este negoçio y su declaración conviene presuponer la conçessión del papa Alexandro 6, el qual por el año de mill y quatroçientos y noventa y tres hizo aquella admirable hazaña nunca vista ni oyda, que puso términos y mojoneras en el çielo y en el ayre entre los valerosíssimos señores Reyes de Castilla y Portugal, fabricando una línea del polo ártico, que es el septemtrión, al polo antártico, que es al medio día; y lo que quiero presuponer de la bula y conçessión, es aver dado y conçedido el pontífiçe y tener V. M. como suçesor de aquellos Reynos el dominio y jurisdiçiones de las Yndias y nuevos mundos; aviendo referido las yslas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar, conçede la bula por estas palabras: *auctoritate omnipotentis dei nobis in beato Petro concessa ac vicarius Jesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, juribusque et jurisdictionibus ac pertinentiis universis, vobis heredibusque et successori-*

1. Versículo 2.
2. Vers. 5.
3. Vers. 15.
4. C. 2, vers. 16.

bus vestris castellae et legionis regibus, in perpetuum thenore praesentium donamus, concedimus et assignamus, vosque et heredes ac successores praefatos illarum dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, aucthoritate et jurisdictione facimus, constituimus et deputamus, decernentes, etc. Lo qual, juntamente con lo que el mismo pontífiçe antes dize que se mueve de su çierta sçiencia, *motu proprio et de Apostolicae potestatis plenitudine*, nos haze creer la validaçión y permanençia de la conçessión, y la buena fee con que V. M. tiene y possee las jurisdiçiones y dominios de estas tierras y mares y de sus gentes. Y lo mismo se puede dezir que aprovaron y confirmaron los sumos pontífiçes que después an sido, pues notorio es aver conçedido muchos indultos y bulas, faboreçiendo la esclareçida obra y edifiçio de la conversión de los infieles; esta bula y conçessión aprueva la opinión de Hostiense y de sus sequaces, *in cap. quod super his, devoto*[5], referidos por muchos autores, *quod papa etiam in temporalibus habet jurisdictionem in universo apud infideles* y la pudo dar y conçeder, como lo dice Gregorio López *in dis-*

5. Decretales, lib. 3, tít. 34, c. 8. El término "decretalis" –o "epistola decretalis"– se refiere a una carta pontifical que contiene un "decretum", o decisión pontifical. Bajo el nombre de "decretales" se conocen ciertas colecciones, que contienen especial, pero no exclusivamente, decretos pontificales. Estas son las colecciones canónicas de una fecha posterior que el "Decretum" de Graciano (alrededor de 1150), *cfr.* nota 13. A mediados del siglo XII se consideraba el "Decretum" de Graciano como un "corpus juris canonici", es decir, un código de leyes eclesiásticas entonces en vigor, pero estaba incompleto, pues Papas posteriores habían promulgado muchas leyes con posterioridad; de ahí la necesidad de elaborar nuevas colecciones. Cinco de estas colecciones exhibían legislación pontifical desde el "Decretum" de Graciano hasta el pontificado del Papa Gregorio IX (1150-1227); éstas se conocen como "Quinque compilationes antiquæ". Debido a su importancia se convirtieron en el texto de instrucción canónica en la Universidad de Bolonia. La primera colección, el "Breviarium extravagantium", o resumen de las decretales no incluidas en el "Decretum" de Graciano ("vagantes extra Decretum"), fue obra de Bernardo de Pavía y se compiló entre 1187-1191. La segunda compilación, también llamada "Decretales mediæ" o "Decretales intermediæ", fue obra de un erudito, el inglés Juan de Wales (de Walesio, Walensis o Galensis). Alrededor de 1216 otro erudito desconocido elaboró la "Compilatio quarta", la cuarta colección, que contenía las decretales del pontificado de Inocencio III, los cuales son de una fecha posterior al 7 de enero de 1210, y los cánones del Cuarto Concilio de Letrán efectuado en 1215. Finalmente, la quinta compilación es, igual que la tercera, un código oficial, compilado por orden del Papa Honorio III (1216-1227) y aprobada por ese Papa en la Bula "Novæ causarum" (1226 ó 1227). En 1230 Gregorio IX le ordenó a su capellán y confesor, el dominico San Raimundo de Peñafort (Pennafort), que elaborara una nueva colección canónica destinada a sustituir las colecciones anteriores. Se promulgó en la Bula "Rex pacificus" del 5 de septiembre de 1234, justificándola en la inconveniencia de recurrir a varias colecciones que contenían decisiones muy diversas y a veces contradictorias, que exhibían en algunos casos lagunas y en otros una extensión tediosa; además, la legislación era incierta sobre varios asuntos. San Raimundo se tomó casi cuatro años en terminar la obra, y siguió en ella el método anterior de las "Quinque compilationes antiquæ". Tomó prestado de ellas el orden del asunto, la división en cinco libros, de los libros en títulos y de los títulos en capítulos. La nueva compilación no llevó ningún título en especial, pero fue llamada "Decretales Gregorii IX" o a veces "Compilatio sexta", es decir, la sexta colección con referencia al "Quinque compilationes antiquæ". También fue llamada "Collectio seu liber extra", es decir, la colección de las leyes no incluidas ("vagantes extra") en el "Decretum" de Graciano. De ahí la costumbre de denotar esta colección con la letra X (es decir, "extra"). Las citas de esta colección se hacen indicando el número del capítulo, el nombre de la obra va como (X), el número del libro y el del título. Usualmente se citan el encabezamiento del título y a veces las primeras palabras del capítulo; por ejemplo, "c. 3, X, III, 23", o "c. Odoardo, X, De solutionibus, III, 23", se refiere al tercer capítulo, que comienza con la palabra Odoardo, en la Decretal de Gregorio IX, libro III, título 23, llamado De solutionibus". Descartamos poner bibliografía al respecto, dada la enorme amplitud del campo, siendo estos datos fácilmente confrontables y ampliables en cualquier tratado de derecho canónico.

cursu, per plures columnas, in l. 2, tt.º 23, p.da 2. Singular y graçiosamente lo dize Matheo de Afflictis, *in rubrica, quae sint regaliae, in usibus feudorum*[6]*, fol. 159*; y Marquardo *in libro Contra inimicos Crucis Christi, p.te 2, cap. 6, nu.º 26 et 27, fol. 90 et sequentibus et fol. 30, nu.º 10, col. 1*, dize ser esta opinión más común y cathólica y verdadera y más útil a la fee christiana. Albertinus *in rubrica De haereticis*[7]*, q.e 8, p.a concl.e, fols. 22 et 23*; Navarro *in cap. Novit, De iudiciis*[8]*, 3 notab.* Aunque Menchaca, *in Quaestionibus illustribus, lib. 1, caps. 20 et 21, fol. 60 cum seq.*, aviendo referido las opiniones, y que ambas son comunes, tiene lo contrario, y que el papa no tiene ambas potestades eclesiástica spiritual y temporal, sino sola la spiritual eclesiástica; sería nunca acabar referir los que esto tratan, y çierto se confunden los que aquesta opinión postrera tienen, visto que el Alexandro 6 hizo la conçessión de que se trata y donó las jurisdiçiones y dominios de estas tierras y mares, abraçando la dicha opinión de Hostiense que dixe ser más común y cathólica y más provechosa; y es de notar que aquel pontífiçe, demás de aver sido virtuosísimo y de linaje y valeroso, era muy gran letrado y de gran esperiençia, según lo dizen los hystoriadores y la *Pontifical, lib. VI, fol. 148.* Y aviendo usado de esta opinión y seguídola con deliberación del sacro senado de los cardenales, que siempre los pontífiçes proceden *de fratrum suorum Consilio, ut in pluribus Decretalibus et Extravagantibus habetur, in c. licet*[9]*, c. in Genesi*[10]*, cap. ecclesia 2*[11]*, in fine de electione; licet papa non teneatur se qui consilium cardinalium: glossa in Extravaganti, vas electionis, de censibus*[12]*, inter communes, fol. 26, in verbo Consilio; Albertinus in c. Quoniam, de haereticis, q.e 10, nu. 12; Simancas, tt. 41, nu. 14, fol. 159*; y mejor que todos lo dize Menchaca, *lib. 1 quaestionibus illustribus, c. 23 per totum*; y después del papa Alexandro 6, los suçessores en la sylla apostólica an revalidado la bula con otras muchas que an concedido, *ut supra*. No ay que disputar ni dudar deste privilegio: *maior enim est auctoritas papae quam sanctorum doctorum, ut inquit Cataldinus de Boncompagnis in tractatu De Potestate Papae, nu.º 89, in vol. 10 Diversorum Doctorum, fol. 146; et quod observandae sunt leges papae sicut leges dei, in cap. Palam 10, distinct.e*[13]*, ubi plura; et S. Thomas, 2.2, q.e 10, art.º 12 in*

6. Lib. 2.
7. Decretales, lib. 5, tít. 7.
8. *Ibid*., lib. 2, tít. 1, c. 13.
9. Decretales, lib. 1, tít. 6, c. 6.
10. *Ibid*., lib. 1, tít. 6, c. 55.
11. *Ibid*., lib. 1, tít. 6, c. 57.
12. Extr. com., lib. 3.
13. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 11, c. 9. El *Decretum Gratiani* o *Concordia discordantium canonum*, conocido como Decreto de Graciano (y como "Concordancia de las Discordancias de los Cánones", "Armonía de los Cánones Discordantes" o "Concordia de los Cánones Discordantes") es una obra esencial del derecho canónico que, como indica su título, busca conciliar la totalidad de las normas canónicas existentes desde siglos anteriores, muchas de las cuales llegaban a ser opuestas entre sí. Su autor fue el monje jurista Graciano quien elaboró la obra entre 1140 y 1142. La obra, monumental en su extensión, constituye una unificación jurídica esencial, siendo la primera de la colección de seis obras jurídicas canónicas conocida como *Corpus Iuris Canonici*. El Decreto alcanzó gran difusión, pese a que no fue promulgado oficialmente (aunque, según la tradición medieval, habría sido aprobado por el Papa Eugenio III), no sólo por su indudable utilidad, sino por la autoridad propia de los textos recogidos en la misma: cánones pertenecientes a concilios tanto ecuménicos como locales, europeos, africanos o asiáticos, así como textos de las Sagradas Escrituras, de la Patrística y de algunas fuentes romanas (en su segunda versión). La obra fue posteriormente comentada mediante glosas, destacando en este punto la labor del Papa Alejandro III.

responsione, ibi[14]*; unde magis standum est aucthoritati ecclesiae, etc. Chaseneus, in Cathalogo Gloriae Mundi, fol. 91, col. 2, in p.te 4, consideratione 7, allegat textum in cap. De libellis, 20 distinct.e, ubi glossa inquit quod haereticus convincitur esse, qui non recipit statuta ecclesiae; ad idem est textus in cap. Si ille*[15]*, 50 dist.e ibi, non solum temerarium, sed etiam periculosum esse non dubito*. Con esto concluyo contra lo que podrá replicárseme de lo que dizen el doctor Navarro, *in c. novit, de iudiciis*, y Covarrubias *in regula peccatum, parte 2, §§ 9 et 10*, pues ellos mismos acuden *ad propagandam catholicam fidem*. Assí que valió la concessión, y afirmar lo contrario sería heregía o casi, como lo refiere Gregorio López, *in dicta repetitione de bello, posita in d. l. II, col. 3, fol. 79, post medium*[16]*, in duobus enim ampliatur potestas papae, ratione delicti, scilicet, vel ad bonum et propagationem totius fidei, ut ibi et per Simancas in tit. de papa n. 25 et 26. Victoria etiam in relectione De potestate papae et Concilii, nu. 17, ibi, quia sacrilegum est disputare de potentia papae, in cap. Si quis suadente, in § Committitur, et sequenti 17, q. 4; Fr. Jhoan Frocher, fol. 18. Rursus ibidem inquit Victoria quia profecto hoc esset in turbationem et dissolutionem ecclesiasticae hierarchiae et aucthoritatis, si quilibet posset dicere, papa non potest, de quo pullularunt haereses; est quidem supra omnia iura mundi papa, ut per Chaseneum ubi supra; et inquit Carrerius in tractatu De haereticis, nu. 27, quod contrahitur haeresis oppugnando privilegia Romanae ecclesiae; et nu. se.ti dicit, item contrahitur haeresis contemnendo statuta et mandata ecclesiae et papae, asserendo papam non habere potestatem condendi; tunc enim ut haereticus punitur; allegat textum in cap. Nulli fas est, distinct. 19*[17]*, ibi, sitque alienus a divinis et pontificalibus officiis, qui noluerit praeceptis apostolicis obtemperare; et haereticus est qui dixerit epistolas seu decretales papae nullius esse momenti; ita docet divus Alfonsus de Castro, lib. VI De haeresibus, verbo «Ecclesia», 3 haeresi, fol. 98; Simancas, tt. 24 De ecclesia, nu. 25-26-31-32; textus formalis, in c. Si Romanorum, 19 distinct.*[18]*, ibi, ut siquis in illa commiserit, noverit sibi veniam denegari.*

4. Presupuesta esta verdad de ser validíssima la conçessión, buelvo a la duda prinçipal, y me pareçe, siendo de V. M. como son jurídicamente todas las Yndias y tierras firmes dellas en el universo y los dominios y jurisdiçiones que los moros adondequiera que hazen veneración al maldito ympostor Mahoma no pueden habitar, ni V. M. los deve dexar bivir en sus Reynos, ni aun puede, sino expellerlos, por no incurrir en las descomuniones y çensuras de la clementina única *De Iudaeis et Sarracenis*[19], adonde el pontifiçe Clemente quinto absoluta y christianíssimamente dispuso, con aprobaçión del conçilio de Viena, que ningún prínçipe christiano cathólico permita bivir ni habitar mahometanos en sus tierras y Reynos adonde tuviere jurisdiçiones y dominios, y manda que sin réplica y en todo caso se cumpla así, con palabras y diçiones taxativas, debaxo de obtestaçiones del juyzio divino, *ibi, de terris suis omnino auferant et a suis subditis auferri procurent, inhibendo expresse, ne praefata invocatio seu professio nominis ipsius sacrilegi mahometi publice aut peregrinatio praelibata ab aliquo in eorum existente dominio, audeat attentari de caetero vel quomodolibet substineri, etc*. Lo mismo dice la ley 1, tt. 25, p.da 7, *ibi*, "pero en las villas de christianos non deven aver los moros mezquitas ni

14. Migne, Pl, III, 102. Jacques-Paul Migne (1800-1975): *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, en dos series (París, 1844-55, 217 vols. en total), con cuatro volúmenes de índices (1862-64, vols. 218-221). Compiló todos los escritos disponibles hasta su época de autores eclesiásticos latinos, desde el más antiguo conocido hasta el Papa Inocencio III (m. 1216).
15. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 50, c. 58.
16. Partida 2, tít. 23.
17. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 19, c. 5.
18. *Ibid*., primera parte, dist. 19, c. 1.
19. Lib. 5, tít. 2.

hazer sacrifiçios, etc."; *in cap. non invenitur, 23, q.e 4*[20], *inquit Augustinus: quis enim vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum?; in l. 1 et seq. C. De paganis et sacrificiis eorum*[21]. No es de maravillar que el papa quite Reynos a moros, pues los puede y suele quitar a Reyes christianos por causas graves, como se quitó por el papa Inocencio 4 el Reyno de Çiçilia al Emperador Friderico *in c. Ad apostolicae, De re iudicata, lib. VI*[22], *ubi est bona glossa et doctores docent*, y por el papa Zacharías el Reyno de Françia al Rey, y se dio a Pipino, padre de Carlo Magno *in cap. Alius 15, q.e 6*[23], y al rey de Portugal se quitó el reino y se dio a un conde, *in c. Grandi, De supplenda negligentia praelatorum*[24], *lib. VI*; y allí y en otras muchas partes los doctores lo tratan largamente, y también se quitó el Reyno de Navarra en nuestros tiempos y se dio al señor Rey cathólico don Femando, sobre lo qual escrivió un largo tratado el doctor Palaçios Rubios *De retentione regni Navarrae*, al qual me remito, *propter iniustitias et contumelias, ut Eccli., cap. 10*[25]: *Regnum de gente in gentem transfferetur, etc., et Matt. 21. cap.*[26]: *auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructum eius.* En aquella extravagante está una buena glosa y grande y Covarruvias la entiende bien *in Regula Peccatum, 2 p.e, § 9, fol. 73*; y assí se a de entender lo que dize el maestro Victoria *in relectione De potestate Ecclesiae, pag. mihi 76, nu. 6 et 7*, que por contemplación de la spiritualidad puede el pontífiçe privar a los Reyes de la temporalidad, *ut supra; Gregorio López in lib. I, tit. 1, Partida 2, in glossa* En las cosas, et in prologo, *in litera f. et g.* Bien alude el maestro fray Domingo de Soto, *De iustitia et iure, lib. V, quaest. 3, art. 5, pag. 419, vers. alii sunt infideles*. Y una y la primera causa de guerra justa que pone la ley 2, tt. 23, p.[da] 2, dize ser por acreçentar el pueblo su fee; y sobre esta palabra haze Gregorio López allí la repetición; *et de Regno Hierusalem, quando donatum fuit Carolo per papam, tradit Bartholus, in lege id, quod apud hostes, ff. 'De legatis, 1*[27], *et ibi doctores; Oldradus, consil. 268, et cum Bartholo transeunt omnes communiter, ut per Marquardum, c. 6, fol. 30, nu. 10, quod valuit donatio et nihil est honorificentius quam ut rex vel imperator ecclesiae filius esse dicatur, ut per glossam et quae ibi traduntur in Extravaganti 1 Ioannis 22, De iudaeis et sarracenis, fol. 17, in verbo filii nostri. Simancas refert privationes regum factas per papas, in tt. de papa, nu.º 24, fol. 208. plura regna ablata fuisse per papam a Regibus abutentibus refert Menchaca, Quaestionibus illustibus, lib. I, cap. 8, nu. 20, cum seq., fol. 33, ubi allegat bullam istam de qua agimus*, y dize una cosa gravísima, *quod ipso iure* todo Rey tirano es indigno y privado de su potentado, y a lo menos no le falta más que sentençia declaratoria, y entralle y tomalle el Reyno el christiano Rey cathólico *idem, cap. 18, nu.º 10*, y alega muchos doctores y doctrinas para ello, los quales no refiero por escusar prolixidad.

5. Advierto que el caso de mahometanos de que voy tratando es diverso de lo que toca a los otros infieles, que son infieles *simpliçiter*, de los quales y de los idólatras y que usan *contra legem naturae* haré tratado aparte.

6. Assí que como de todos los otros sus Reynos, puede y deve V. M. echar y expeller a los moros de todas las Yslas Philipinas del archipiélago y a lo menos subjetarlos y hazerlos

20. Decreto de Graciano, segunda parte, c. 23, q. 4, c. 41.
21. Lib. 1, tít. 11.
22. Sexto de las Decretales, lib. 2, tít. 14, c. 2.
23. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 15, q. 6, c. 3.
24. Sexto de las Decretales, lib. 1, tít. 8, c. 2.
25. Vers. 8.
26. Vers. 43.
27. Lib. 30, tít. 1, 1. 9.

tributarios, debellando los de las Javas y Samatra, Achen, Borney, Mindanao, Xoloc, Malucos, Malaca y de Siam y Patán, Pegu, y otros Reynos en que se adora Mahoma, cuya veneración y mala secta traxeron por acá persas, y arabios, y egipcios, y turcos, y aun vinieron moros de Túnez y de Granada, algunas vezes en armadas del Campsón, Soldán que fue del Cayro y Rey de Egipto, como en muchas partes se collige de las historias de Portugal y espeçialmente de la que escrivió en buen latín el obispo de Algarve don Iherónimo Ossorio por mandado de la magestad del señor Rey don Enrique, siendo cardenal, *lib. 4, fol. mihi 342*, adonde dize que vinieron a la Yndia contra Alonso de Albuquerque, capitán general del glorioso señor Rey don Manuel, abuelo de V. M., emviados del dicho Soldán en una armada veynte y siete navios y galeras, seteçientos mahometanos mamelucos, y trezientos turcos y mill moros de Túnez y de Granada, cuyo general se dezía Solimán, turco de nación, y embió esta gente a instançia y con promessas que le hizieron de servirle, confederándose con él casi todos los Reyes de la India, que le prometieron gente y muniçiones y grande aliança, año de 1517 años. En efecto, son estos desçendientes y enseñados de los de Meca, Persia y Egipto y sus disçípulos y confederados, y aun podemos dezir que fueron antes súbditos de los Soldanes del Cayro, Reyes de Egipto, pues como escrive el doctor Gonzalo de Illescas en *Las historias pontificales*, en el lib. 6, y en *La vida del papa Paulo 3º*, § 5, fol. 161, col. 3, antiguamente los soldanes del Cayro tenían y gozaban la espeçiena y la llevavan destas yslas y de las de Maluco hasta el mar Bermejo, y de allí al Cayro, por una canal de ochenta millas, que Sesostris, antiquíssimo Rey de Egipto, hizo para sólo esto de la espeçieria, y algo se refiere en *El libro del Tamorlán*, fol. 32. Ninguna duda me queda ni ay para dexar de entender que estos mahometanos sean desçendientes y enseñados disçípulos de los anteçessores egipcios, cuyos alfaquíes y de Arabia y de Meca uvo y ay en los dichos Reynos y yslas; déxase entender todo lo dicho, pues el comerçio que avía de gente en Malaca, y uvo de tiempo inmemorial a esta parte, era de la Yndia toda y Aurea Chersoneso, que es Samatra y Javas y Borneyes y Luzones, que son los de Manila y los de Siam y Patán y Pegu y chinos, bengalas, malabares, guzarates, persas, arabios, lequios, y otras naçiones, según lo refiere Barros en la *Década 2ª*, lib. 6, cap. 1, fol. 81, y como se juntavan a comerçiar y tratar, se comunicavan en las sectas tanbién.

7. Y no es de maravillar de los egipçios que muestren contra los christianos la enemistad que sus passados tuvieron contra el patriarca Jacob y su pueblo de Ysrrael, y él contra ellos, pues en el cap. 47[28] del Génesis tomó juramento a Joseph, su hijo, hallándose cercano a la muerte, y que tenía ya edad de çiento y cuarenta y siete años, y le mandó que no permitiese enterrar su cuerpo en Egipto, ibi, *cumque appropinquare cerneret diem mortis eius, vocavit filium suum Joseph, et dixit ad eum, si inveni gratiam in conspectu tuo, pone manum tuam sub femore meo, et facies mihi misericordiam et veritatem, ut non sepelias me in Aegypto*. Este conçeto tuvo el papa Jhoan vigéssimo segundo, en la extravagante *Copiosus, De Iudaeis et Sarracenis*[29], que a instancia del infante don Pedro, tutor que fue del señor Rey don Alonso de Castilla, conçedió aquel pontífiçe sus çensuras contra los que llevassen a los moros de Granada y a los de Egipto algunas armas, galeras y vituallas y otras cosas y pertrechos de guerra. Y aunque allí haze la prohibiçión por tiempo de tres años, no se infiere que sea temporal ni para sólo aquel tiempo, como allí lo declara la glosa, mayormente estando prohibido lo mismo en el derecho canónico para siempre, antes de aquella extravagante, *in cap. ita quorundam, De Iudaeis et Sarracenis*[30], adonde

28. Vers. 29.

29. Extrav. Iohannis XXII, tít. 8, c. único.

30. Decretales, lib. 5, tít. 6, c. 6.

los doctores largamente escriven, y en espeçial el doctor Azpilcueta Navarro hizo una larga repetición; y aora en los motuproprios están renovadas las maldiçiones y çenssuras por el santo padre Gregorio 13, pág. 427 et seq., cap. 6. y el papa Clemente V también prohibió lo mismo contra los mahometanos de Egipto, *ibi, in Alexandriam et ad alia loca Sarracenorum terrae Aegypti, etc.* He referido esta especialidad de Egipto para verificar la desçendencia y amistad destos moros de las Philipinas, Malucos, Borneyes y los demás dichos.

8. Y de creer es que pues los egipçios tenían la espeçieria y tratavan y señoreavan las yslas, dogmatizarían y enseñarían a los naturales, como los enseñaron y doctrinaron, en la ley de Mahoma, y les pusieron nombres y renombres de moros, como son Abrahemo y Almançor, que era Rey de Tidore, y Abdalá y Raxá Solimán y Alcandora y Mahamut y Mahamet; y Çidiali era granatense y embaxador del rey de Calicut contra los portugueses, y assí ubo y ay otros; y a los que tienen por grandes capitanes los llaman «bassá» o «baxá», y assí llaman al presidente y a los oydores de aquí; y el Rey de Bornev se llama Soltán Lexar, que salió con armada de muchas galeras y artillería y gente, contra el doctor Francisco de Sande[31], governador de estas yslas, y aviéndole requerido con la paz y amistad mostrando siempre vandera blanca, en efecto començó a tirar cañonazos primero, según pareçe por el proçeso de aquella jornada, el qual yo lo tuve en mi poder para certificar esto, de manera que todos quantos mahometanos ay por este cabo del mundo son enemigos conoçidos, y bien se pareçe en la rebellión del Maluco y Ternate que en tanta neçecidad a puesto a V. M. y a este campo dé Dios victoria a la armada que aora se embió contra aquellos moros. Y en quanto a los de Borney provado está que son los señores tiranos y sus prinçipales de Meca que es la casa y solar conosçido de Mahoma, y son corssarios piratas, *et forte* les comprehenden el cap. 3 de la bulla de la çena; y tanbién es de creer que los de Egipto, Arabia, y de Meca que vinieron, dirían a los naturales la enemistad capital que tienen contra la yglesia y toda la christiandad. Profetizado estava y está visto, lo que el ángel dixo a Agar esclava de Abrahán que nasçería della un hombre, que después se llamó Ysmael y sus desçendientes y sequaçes se llamaron y llaman impropiamente sarraçenos, del qual dize la Escriptura, Gen., 13 cap.[32], *hic erit fertis homo; manus cius contra omnes, et manus omnium contra eum*. En efeto, la profecia salió y sale çierta, pues son capitales enemigos de la christiandad, *et omnis qui copulavit amicitiam cum inimico meo est vere inimicus meus, traddit Deçius in 1. Consilii, § socii mei socius, nu. 3, ff. de regulis iuris*[33]. Excelente decreto es el *cap. Si inimicus, 93 distinct*.[34], que refiere un sermón que Sant Pedro, como príncipe de los apóstoles, hizo a los christianos al tiempo que ordenó por succes-

31. Francisco de Sande nació en Cáceres hacia 1540. En 1558 comenzó sus estudios de derecho canónico en Salamanca, concluyéndolos posteriormente en Sevilla. Ya como profesional del derecho, el 18 de junio de 1568, fue nombrado alcalde del crimen en la Audiencia de México y al poco tiempo desempeñó el puesto de fiscal. El 30 de abril de 1572, fue nombrado oidor de la misma Audiencia. Por cédula real de 6 de abril de 1574 se le nombra gobernador y capitán general de Filipinas, tomando posesión de su cargo el 26 de agosto de 1575. En Filipinas fundó la villa de Nueva Cáceres, además de enviar una expedición para intentar la conquista de Borneo. En una carta fechada en 30 de mayo de 1579 se atrevió a solicitar al rey Felipe II el permiso respectivo para iniciar la conquista de las islas Molucas y hasta de China. Quizás por éstos y por otros excesos, en junio de de 1580 se le relevaba del cargo en Filipinas y volvía nuevamente a México para ocupar su antiguo cargo de oidor de la Real Audiencia.

32. Vers. 16.

33. Lib. 50, tít. 17, I. 47, § 1.

34. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 93, c. 1.

sor suyo a Clemente, y les dixo estas palabras, *si inimicus est iste Clemens alicui pro actibus suis pravis, vos expectare nolite, ut ipse vobis dicat; cum ilio nolite amici esse, sed prudenter observare debetis et voluntati eius absque commonitione obsecundare, et avertere vos ab eo, cui ipsum sentitis adversum, nec loqui iis, quibus ipse non loquitur, etc.* Gravíssimamente nos enseñó Sant Pedro la enemistad que avemos de tener a todos los que la tienen con el pontífiçe y con la yglesia cathólica, diziendo que no esperemos declaraçión alguna, sino que nos lo tengamos por dicho. El trato que avemos de tener con mahometanos, bien lo significa el redemptor, *Ioanis, 12 cap.*[35], *ubi ego sum, illic et minister meus erit et mahometanos accipimus sarracenos, mauros, turcas, et ceteros barbaros omnes, qui Mahometem illum impostorem et pseudo prophetam colunt, quorum omnium secta spurcissima est et falsissima; Navarro, in repetitione, cap. Ita quorundam 4, notab. nu. 8, pag. 32, et num. 9, pag. 36, quod generali nomine dicuntur sarraceni, licet sint turcae, arabes, mauri, egyptii, africani, persae et alii, sicut et omnes in christum credentes christiani dicuntur, allegat glossa in cap. 1, distinct. 22; ita docet episcopus Simancas Contra haereses, tt. 39*, adonde quenta la tontería de aquel miserable Mahoma que en su Alcorán dixo que confessava no saber si él y sus sequaçes andavan en camino de salvaçión con la secta; *videndus est Albertinus, q.ª 8, col. 6, in principio, fol. 24, col. 1; archiepiscopi Florentinus, p.ª 3, cap. 5, fol. 94*. Assí que me pareçe que entran en la cuenta estos moros de las Yslas Philipinas, mayormente que, como está dicho, vienen de Egipto y de Arabia y de Meca, y son parientes, disçípulos y miembros suyos, y cada año dizen que vienen a la Samatra y a Bornéi turcos, y a Ternate, adonde están abra algunos de los vençidos en la famosa batalla naval que dio el señor don Jhoan de Austria. Y a otras islas del Maluco tanbién vienen y suelen venir a predicar la secta, y dar avisos para guerra contra christianos.

9. No pueden dezir los mahometanos que no han tenido notiçia de Jesuchristo, nuestro Redemptor, pues en su Alcorán tienen, y en su secta creen ser verbo de Dios, y aver naçido de la Virgen purísima nuestra señora, y por obra de Espíritu Santo, como lo refieren la glosa y el Cardenal Zabarela *in dicta Clementina unica De Iudaeis et Sarracenis*, y otros doctores en muchas partes, especialmente el *Fortalitúm Fidei, lib. 4, De bello Sarracenorum, in declaratione 2 articuli fidei nostrae, in fine, fol. mihi 176*, y el doctor Gonçalo de Yllescas, en la parte primera de la pontifical historia, en la vida del papa Honorio 1, lib. 4, fol. 136; convénçense estos desventurados moros por su mismo Alcorán, pues en quanto confiessan que Jesuchristo es hijo de Nuestra Señora, confiessan que es hombre verdadero, y en dezir que es verbo de dios, confiessan ser dios verdadero, y no lo quieren creer, açerca de lo qual el mismo autor de aquel libro *Fortalitium Fidei*, en la hoja siguiente 1ª primera col.ª refiere una cosa de Mahoma que si sus moros la quisiesen attender fácilmente creerían en la ley christiana, porque haziendo contemplación en Nuestra Señora el dicho impostor falso Mahoma dize que le dixo el Arcángel Sant Gabriel, *o Maria deus elegit te et decoravit te gratia, et ornavit et praeelegit super omnes mulieres omnium filiorum matres, et posuit te quasi unum medium inter homines et angelos Dei in paradiso deliciarum; et nullus est quem non tetigerit Satan praeter Iesum et Mariam*. Por esto y otras cosas que refiere Marquardo en el libro *Contra inimicos Crucis Christi, 3 p.ª, cap. 1º, nu. 32, fol. 123 et seq.*, dize que si los príncipes moros y El gran Turco admitiesen la predicaçión del Evangelio, seria fácil cosa convertirlos a todos; y el nu. 35 cuenta cómo los sarraçenos que visitan el sepulcro de Mahoma no se tienen por purificados si no visitan y hazen tanbién veneraçión al sepulchro de Nuestra Señora la Virgen María, y que si algún judío quiere renegar de la ley vieja y bolverse moro le hazen entre otras cosas que confiese a Jesuchristo, y que le preguntan de esta manera, *credis*

35. Vers. 26.

Iesum Christum fuisse flatu dei ex virgine natum et ultimum prophetarum Hebraeorum? y confessado esto queda por mahometano, y pues tan çerca están de esta Real audiencia de Manila, y tan çercanos de creer todos los artículos de la fee visto que confiessan algunos según tengo referido, justo es potentíssimo Señor, que con mucha gente y muchos ministros siervos de dios, seamos socorridos para socorrer las almas de estos miserables moros disçipulos y reçeptadores, ayudadores y creyentes de Mahoma, contra los quales la guerra está abierta como contra enemigos de la iglesia; *ut per omnes in dictis locis, Marquardus in 1ª p.te, cap. 6, nu. 10, fol. 30; ley 1ª, tt. 21, p.da 4, ibi*. La primera es de los que cautiban en tiempo de guerra siendo enemigos de la fee; esto servirá para los cautibos moros en guerra de estas tierras, si son esclavos, *conceduntur etiam indulgentiae pugnantibus contra sarracenos, ut ibi per Marquardum, singularis textus est in cap. Dispar 23, quaest. 8*[36], *docet somnium viri Darii, in vol. 10 Tractatuum diversorum doctorum, fol. 162, col. 3, in cap. 111; et contra Sarracenos indictum est bellum continuum, quia hostes sunt populi Romani, per Ioannem Baptistam in tractatu De arbitris, in vol. 1 Diversorum doctorum, fol. 80, nu. 3, docet Albertinus, in rubrica, q.e 3, et q.e 4, conclusione 4 et 5.*

10. Y según la dicha Clementina única V. M. no los debe consentir en estos sus Reynos como hombres descomulgados malditos, pues en efecto según está fundado perteneçen a V. M. todos los Reynos y dominios y jurisdiçiones de infieles del universo por la dicha conçesión tan revalidada *ut supra*, pondéranse las palabras de la dicha Clementina, de que en muchas partes quiso usar el papa Clemente 5 hablando con los Reyes christianos y mandando que no haya sarracenos en sus reinos, *ibi, in terris Christianorum, et ibi, universis et singulis principibus catholicis, sub quorum dominio dicti Sarraceni morantur, et ibi, de terris suis omnino auferant et a suis subditis auferri procurent*. Y la yglesia cathólica cada día en todas las missas y sacrifiçios que a dios se hazen ora contra moros diciendo, *respice in auxilium christianorum et gentes paganorum et haereticorum, quae de sua feritate confidunt; dexterae tuae potentia conterantur*. El Cardenal en la misma Clementina, nu. 6. fol. 142, col. 3, pondera la palabra del testo donde dice *terris christianorum*, y dice, *terrae christianorum dicuntur illae, in quibus christiani habent iurisdictionem et dominium*, y alega a otros doctores; *et iuxta communem usum loquendi, terra dicitur alicuius ratione solius iurisdictionis, in l. ut alfenus, ff. de verborum significatione*[37] *et l. anniculus*[38], *et l. pupillus, § territorium*[39], *ff. eodem titulo de verborum significatione ultra* y demás de lo allí alegado por el Cardenal y otros, pondero yo estas palabras, *meum et tuum, suus suum*, porque todas éstas *significant ius dominii, notant Bartholus in l. quintus, § argento, ff. de auro et argento legatis*[40], *fol. 95; Chasseneus in 'Consuetudinibus Burgundiae, fol. 34, nu. 13, col. 3; Tasso in rubrica, ff. De novi operis nuntiatione*[41], *nu. 6; Felinus in cap. 1, De sponsalibus, nu. 8, fol. 126; textus in l. Solum, § Meum; et ibi notant doctores, ff. De rei vindicatione*[42], *Ioannes de Lecirier De Primogenitura, q.e 4, lib. II, nu. 1, in vol. 12 Tractatuum diversorum doctorum, fol. mihi 135, col. 3, ubi allegat glossam in § Cum in suo, Instituta, De rerum divisione*[43]; *Cardinalis in Clementina finali, De*

36. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 23, q. 8, c. 11.
37. Lib. 50, tít. 16, 1. 87.
38. Lib. 50, tít. 16, 1. 132.
39. Lib. 50, tít. 16, 1, 239, § 8.
40. Lib. 34, tít. 1, 27, § 2.
41. Lib. 39, tít. 1.
42. Lib. 6, tít. 1.
43. Lib. 2, tít. 1.

procuratoribus[44], *ego allego decisionem Guidonis Papae, 584; Brecheus in 1. Meorum et tuorum appellatione actiones quoque contineri dicendum est, ff. De verborum significatione*[45], *nu. 8, pag. 216.* Assí que perteneçiendo realmente conforme a lo cathólico que tengo referido los dominios y jurisdiçiones a la casa y corona de Castilla y Portugal me pareçe sin duda que V. M. puede y deve echar de sus tierras y a lo menos compeler los moros a que tributen, y exercer contra ellos, hasta que desistan de su secta, y sean corregidos y no se agravien, *quia deus concitai ut a Sara verberetur Agar, et cognoscat se Agar et supponat cervicem*. El ángel lo dijo, *ecce ancillam et filium eius, in cap. dixit Sara*[46] *et in cap. recurrat, 32, q.ª 3.*[47] *Sic dixit Augustinus supra Ioannem, cuius verba translata sunt in cap. quando vult Deus*[48], *23, q.ª 4, et refert Albertinus in dicta rubrica, in q.ª 8, in conclusione 9, fol. 27, ubi allegat Oldradum et Ostiensem.*

11. Fatíganse mucho los doctores en disputar si absolutamente los sarraçenos y mahometanos, todos los que hubiere en Reynos de Reyes christianos, pueden ser expellidos dellos y despojados de sus bienes; y unos tienen opinión de que siendo dañosos y no seguros, pueden y deven expellerse y despojarse; y otros tienen opinión de dezir que aunque no sean prejudiçiales, y aunque biban pacíficamente, no an de sustentarse, sino expellerse y despojarse de los bienes; de esto trataron los doctores *in cap. Quod super his, De voto; Oldrado, in Consilio 72, fol. 18 et in Consilio 264; Albertinus in rubrica De haereticis, q.ª 7 et q.ª 8*, donde procede por conclusiones, singularmente *fol. 20 cum seq.*; allí me remito, que allega a muchos; en quanto a la habitaçión y para expeler los moros o para dexarlos vivir en Reynos de christianos, la ley *Christianis, Cod. De paganis et sacrificiis eorum*[49] llanamente disponía que no pudiesen ser expelidos ni despojados los que bibiesen quietamente si no los turbulentos y violentos, *ibi, ut iudaeis ac paganis quiete degentibus, nihil tentantibus turbulentum legibusque contrarium; et iterum ibi, nam si contra securos fuerint violenti vel eorum bona diripuerint, etc*. Lo mismo dice la ley 1ª, tt. 25, p.da 7, aunque con alguna diferencia, ibi, «pero en las villas de los christianos no deven aver los moros mezquitas, ni fazer sacrifiçios públicamente. E las mezquitas que devían aver antiguamente deven ser del Rey, y puédelas dar él a quien se quisiere; e como quiera que los moros non tengan buena ley, pero mientras bivieren entre los christianos en segurança dellos, non les deven tomar ni robar lo suyo por fuerza, etc». Allí lo tratan los doctores y en los lugares arriba referidos. Esta ley de Partida pareçe aver quedado abrrogada, y la dicha ley *Christianis, cap. De paganis*, por la pragmática que hicieron los señores Reyes Cathólicos don Femando y doña Isabel quando echaron fuera de sus Reynos a los moros de Granada. Y V. M. tiene ya hecha la ley 4, tt. 2, lib. VIII de la Recopilación, fol. 148 et seq., en que manda expeler a los moros aunque biban sin rebeliones y aunque sean pacíficos, adonde en la segunda plana dize assi, «aunque sean paçíficos y bivan quietamente, es razón que sean expelidos de los pueblos de nuestros Reynos y señoríos, y los menores por los mayores y los unos por los otros sean punidos y castigados; por ende nos, con consejo y parecer, etc». Túvose grandíssimo fundamento en la disposición desta ley y aplicarse puede aquí pues alude bien el testimonio que tomó Jesuchristo contra los judíos, cuando les dijo, *testimonium estis*

44. Lib. 1, tít. 10.
45. Lib. 50, tít. 16, 151.
46. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 32, q. 4, c. 3.
47. *Ibid.*, *id.*, causa 32, q. 4, c. 2.
48. *Ibid.*, *id.*, causa 23, q. 4, c. 39.
49. Lib. 1, tít. 10, 1. 6.

vobismetipsis, quia filii estis eorum, qui prophetas occiderunt, Matt. cap. 23[50], espeçial cuydado a tenido V. M. de echar fuera de las Yndias a los moriscos, por cédulas y capítulos de cartas y sobrecartas, como parece por el Libro de las Cédulas[51] de Nueva España, a fojas 160, y en las Leyes de la Contrataçión, fol. 10; y últimamente el año de 1572 después de la guerra de Granada se hizo ley en Madrid para que sean expelidos los de Granada, y después año de 78 escrivió V. M. a la Audiencia de México que todos los moriscos, aunque hubiesen pasado con liçençia se echasen de las Yndias; yo tengo esta carta, digo este capítulo autorizado, y es la ley 16, tt. 26, lib. VIII Recopilationis, singular ley para lo mismo.

12. En aquella ley 4 ay dos cosas que advertir; la una es que se hizo la premática por los señores Reyes Cathólicos año de 1502 años y la conçessión del papa Alexandro sexto quando donó los dominios y jurisdiçiones de infieles a los mismos señores Reyes y al señor Rey don Manuel de Portugal fue dada en Roma año de 1493, nueve años antes de la prematica y salida de los moros assí que ya estava hecha la conçessión y bula.

13. La otra advertençia es que aviéndose echado los moros de los Reynos y señoríos que tenía Castilla se les mandó espressamente que no fuessen a los Reynos de Aragón, ni Navarra, ni Catalunia, ni a las partes de Africa, ni a tierras del turco, y se les permitió yr a tierras del Soldán de Egipto que entonces se decía Campsón, y assí fueron allá y él tomó la injuria por suya y escrivió el año de 1505 al sumo pontífiçe Julio II con un embaxador fraile del hábito de Sant Francisco guardián del monesterio del Monte Sión, y la carta contenía en suma que en todo caso no fuessen compelidos los moros de Granada ni los otros de Castilla y Portugal a ser christianos por fuerza por vías directas ni indirectas, echándolos de los Reynos, porque a ningún christiano compelía él a ser moro. Y éstas eran quexas que açerca de los moros tenía, haziéndose protector y defensor dellos, y que assí lo mandase a los señores Reyes Cathólicos y al señor Rey don Manuel, y que no le perturbasen la Yndia ni África, porque si perseveraban en ello, procuraría destruir la christiandad y asolaría el Sancto Sepulchro de Nuestro Redemptor. Esta carta embió el pontífiçe a España y a Portugal; respondieron al papa los dichos señores Reyes como el Soldán mereçía, según lo cuenta bien el obispo Ossorio en la Historia de Portugal, lib. IV, fol. 122 y siguientes; es buena letura. E querido traer este punto aquí, porque viene a concluir y confirmar las enemistades viejas del pueblo bárbaro, que dize la escriptura ser Egipto, contra christianos. Y vistas aquellas respuestas, el dicho Soldán Campsón adereçó armadas contra Alonso de Albuquerque, general de la Yndia, y passaron grandes trances. En efeto, se tiene entendido que por entonces desçendieron por el mar Bermejo y otras partes muchos moros que poblaron y predicaron en Maluco, Borney y Javas y en otras, y en estas Yslas Philipinas, y los pobladores deven de ser los más desçendientes de los granatenses y otros enemigos que de las Españas vinieron desterrados y con capital enemistad y por esto serán más justas las conquistas que se an hecho y hicieren donde a avido y ay mahometanos; y en esto es de notar mucho que el santo arçobispo de Florencia en sus Historiales, parte 1, fol. 125, tt. 6, cap. 3, § 1, dize de Santo Thomás Apóstol, que el mismo Redemptor se le apareçió y lo embió a predicar hazia estas partes, *et praedicavit Parthis, Medis, Persis et Brachmanis intravitque orientalem plagam et interna gentium penetravit*. Graves palabras son éstas y entiendo yo que los bragmanes son ethiopes y abisinos, gente del Preste Juan, y

50. Vers. 31.

51. Vasco de Puga: *Provisiones, Cédulas, Instrucciones de su Majestad para gobernación desta Nueva España*, México, ed. Pedro Ocharte, 1563. Esta obra de Vasco de Puga (m. 1576) es la primera recopilación de leyes de las Indias.

oriental plaga es la Yndia oriental, que comiença desde el cabo de Buena Esperanza hasta Malaca y Sumatra. Y en aquellas y estas comarcas será lo que Sant Antonino dize *interna gentium penetravit*; singularíssima virtud mostró el señor Rey don Manuel en la respuesta que escrivió al papa Julio II contra el Soldán, diziendo que aunque oviese passiones entre los Reyes Christianos, las quales el papa pudiera y deviera remediar y hazerlos que se desocupassen para la liga contra los enemigos comunes que a lo menos él todo quanto tenía y tuviese en esta vida avía de ser para quitarla a todos quantos mahometanos ubiese en el mundo, y que si tentasse el Soldán algún desacato contra el Sancto Sepulchro de Jerusalén que la causa pública de toda la christiandad apartaría las passiones de entre los Reyes Christianos para acudir a la grande injuria de todos y dize el dicho obispo en la Historia, fol. 124, *communis enim offensio et contumelia solet animos dissidentes coniungere et stimulis incitare ad poenas de hoste superbissimo repetendas.*

14. Quiero inferir (si algo vale mi pareçer) que pues las tierras de Egipto fueron del Romano Imperio como es notorio y los Soldanes de Egipto poblaron y sujetaron las Yslas de la Espeçieria y Malucas *ut supra* resultará de aquí mayor justificación de la guerra contra estos moros, pues el caso en que los doctores no dudan de la justificación de la guerra contra ellos es quando se haze contra los que detentan y están usurpando las tierras que algún tiempo fueron del Romano Imperio o fueron de christianos según los doctores dizen y refiere Covarruvias a quien me remito, *in regula Peccaturn, De regulis iuris lib. VI, parte 2, § 9 et § 10; Gregorio López in relectione De bello, col. 3, post medium*[52]. Y en las Historias de los Çéssares y de Garibay y Sant Antonino de Florencia pareçe que el emperador Trajano llegó conquistando y sujetando hasta el fin de la Yndia y Malaca, que era la Aurea Chersoneso y Samatra y entiéndese que llegaron por estas yslas y según era aquel emperador orgulloso todas las devió sujetar pues vino hasta trezientas leguas de aquí. En la ley *Mercatores, cod. De comerciis et mercatoribus*[53], paresçe cómo el Imperio Romano partía términos con los persas en tiempo de Theodosio y después, en tiempo del emperador Justiniano, fue sujeta la Persia al imperio christiano, *in Authentica De heredibus et Falcidiae*[54], *in principio, col. 1. Ibi, quatenus Persa conquiescunt*. Y no tuvo mucha razón el doctor Navarro (*salva pace tanti viri*) de dezir en la Repetición del cap. *Ita quorundam*, pag 40, nu. 13, que en la prohibiçión del dicho capítulo y censuras no se comprehenden los sarraçenos y mahometanos de estas yslas y Yndias, porque dize que no tratan guerras con los christianos que andamos acá por lo que toca a la religión christiana sino sólo por las tierras. Va poniendo allí razones y fundamentos en este intento los quales no deshazen los que yo arriba tengo dichos y fundados por la Clementina única *De ludaeis et Sarracenis* y por virtud de la conçessión del sapientíssimo pontífice Alexandro sexto y revalidaçiones de los suçessores lo qual no hallo que aya ponderado ni tratado Navarro en aquella Repetición, ni en la del cap. *Novit, De iudiciis* ni otro doctor alguno los quales adonde los tengo referidos y el obispo de Chiapa[55] y otros muchos que se quisieron entrometer a tratar de la dicha bula y conçessión fue para lo tocante a los yndios infieles simpliçiter ydólatras y no de estos moros en que yo voy tratando y e tratado en este discurso.

15. Invençible razón pareçe la causa de conquistar moros y sujetarlos y doctrinarlos en la fee, saber llanamente que a Ysmael de quien se precian los mahometanos desçender lo llama la Escritura «onager» (que es bestia) según dice Oldrado, Consilio 72, col. 2, cuyas pa-

52. Part. 2, tít. 23, ley 2.

53. Lib. 4, tit. 64, 1. 4.

54. Lib. 2, tit. 14.

55. Se refiere a Bartolomé de las Casas.

labras son éstas, *et Sarraceni ad litteram vocantur bestiae, quia Ismael, pater eorum, vocatus est a domino onager, dicit Merodius, quia futurum erat, quod qui de genere suo descenderent, omnem bestiarum rabiem supergrederentur ut mansuetarum numeras conteretur ab eis, et licet istae bestiae quoad pastum Petro non videantur commissae, sunt tamen pedibus eius subiectae, quoad dominium et potestatem*. Justo es subpeditar y domar las bestias semejantes como Aristóteles dize *Politicorum, I, caps. 4 et 5 ibi, et qui nec natura ingenuos habent animos, ut verborum doctrina duci queant. necesse est quasi beluas quasdam sub iugo ponere et legum austeritate coercendos fore; et idem philosophus, Etbicorum, X, dicit, et per hunc modum coacti, recta operantes, virtutum actibus assuefaciendo, tandem in bonos viros evadunt*, y assí an de sujetarse y domarse y doctrinarse estos bestiales mahometanos para que vengan a la razón como dize el mismo Aristóteles, *Ethicorum, II, ibi, ex eo enim quod multotiens agitur secundum rationem, imprimitur forma rationis in vi appetitiva, quae impressio nihil aliud est quam virtus moralis*, y ésta devia ser la justificación que tomavan los Romanos para sujetar otras naçiones que ellos dezían ser bárbaros para darles leyes de razón natural y de virtud. Singularmente lo dize y enseña Marquardo, parte 1, cap. 14, fol. 57, adonde funda bien cómo fue líçita cosa y neçessaria conquistar primero que predicar a los yndios de la Nueva España, porque fuera impossible predicar sin primero sujetar. El maestro Victoria, aunque dize que no lo quiere affirmar ser justa guerra contra bárbaros *tamquam dementes*, también dice, *sed nec condemnare audeo, in releetione De Indis*[56], *nu. 18, pag. 371; et est notandum ibi, dummodo constaret hoc lilis expedire*; son para esto tres o quatro decretos admirables, *in cap. Schismatici, et seq., 23, q.ª 6*[57], adonde Sant Agustín *Ad Bonifacium* y en lo que escrivió a los Donatistas y a Vicentio; y Sant Gregorio, por grandes prediçaciones, dize la orden que se ha de tener en castigar los malos para que vengan a ser buenos y entre otras cosas que todas son muy dignas de considerar dize una el Decreto primero allí, que se vea cómo forçó el Redenptor a Sant Pablo para que amasse y creyesse que fue çegándolo y derribándolo del caballo y tenerlo atónito sin dexarlo comer, ni bever, ni ver de sus ojos tres días, *in actibus apostolorum cap. 9*[58]. Y dize singularmente el cap. *Vides*[59] de la misma causa y cuestión, *vides non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud ad quod cogitur, utrum bonum an malum*. Y pues tenemos por fee ser bueno lo que se pretende edificar en aquellas almas perdidas, es gran caso dexarlas perder más tiempo. *Colligitur ex magistro Victoria, in relectione De Indis*[60], *pag. 371, cum seq. in vers, alius, titulo posset, usque ad finem Repetitions*; muchas cosas y largamente alega Guerrero *in Speculo Summorum Pontificum, Imperatorum et Regum, cap. 31, pag. 80, y en el cap. 45, pag. 140*, y en todo su discurso no alega lo más sustancial, que se le olvidaron, la dicha Clementina única, *De Iudaeis et Sarracenis*, y la dicha ley 4, tt. 2, lib. VIII de la Recopilación.

16. Y para fortaleçer más mi pretensión cathólica açerca de la potestad del sumo pontífiçe procederé sumariamente por relación. *Papa, canonice electus, est Deus in terris; Felino alega largo in cap. Ego Nicholaus, in principio, De iureiurando*[61]; *et vices Christi gerit in terris, in cap. Ad apostolicae, vers, Nos itaque, De re judicata, lib. 6*[62]; *in cap. Ut nostrum, Ut ecclesiastica beneficia*[63];

56. Sec. III.
57. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 23, q. 6, c. 1.
58. Vers. 1-2.
59. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 23, q. 6, c. 3.
60. Sección III, nóm. 18.
61. Decretales, lib. 2, tít. 14, c. 2.
62. Sexto de las Decretales, lib. 2, tít. 14, c. 2.
63. Decretales, lib. 3, tít. 12, c. 1.

in cap. Quanto, De translatione[64]*, et non est purus homo papa, glossa in Extravaganti, ad conditorem, Ioannis 22, fol. 29, in Libro Clementinarum; Speculator in tt. Delegato, § Nunc studendum, nu. 51; et vicem non puri hominis, sed puri Dei gerens in terris.* De manera que el sumo pontífiçe, assí como es vicario de Jesuchristo Nuestro Redemptor puro y verdadero hombre lo es de puro y verdadero dios y es confusión ésta notoria de los que tienen la opinión contra Ostiense afirmantes que el Pontífiçe no tiene jurisdición en lo temporal y querrán dezir que sólo es vicario de Christo en quanto hombre y no en quanto es verdadero dios y sería yerro notorio pues le conçedió las llaves y absoluçiones y condenaçiones para el çielo y para la tierra. Es famosa *extravagante de Bonifacio 8ª, prima inter communes*[65] *fol. 6, ibi, certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis: Converte gladium tuum in vaginam. Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis*; y en la potestad de la Iglesia se verifica lo que profetizó Jeremías, cap. 1, como la extravagante dice allí, *ecce constitui te super gentes et super regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipes, aedifices et plantes; itaque potestas terrena sub spirituali, et inquit Apostolus, 1 Cor., cap. 2*[66]*, spirituals iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur; et sic Imperator ab Ecclesia Romana imperium tenet, in vol. 8 Tractatuum diversorum doctorum, fol. 9, num. 2; quia Ecclesia Romana est uxor Iesu Christi, in cap. Sicut, 21, q.ª 2*[67]*, ut inquit Petrus de Monte in Monarchia Conciliorum, in vol. 10 Tractatuum diversorum doctorum, fol mihi 98, col. 8, nu. 10; habetque iura terreni ac caelestis imperii, et idem est consistorium Papae et Dei, ut per Ostiensem in cap. Quanto, De translatione praelatorum; Veroyum in cap. 1, De constitutionibus*[68]*, nu. 18, et in rubrica De officio delegati*[69]*, nu. 10, fol. 3*. Finalmente dice estas palabras el cap. *Cuncta per mundum, 9, q.ª 3*[70]*, cuncta per mundum novit Ecclesia, quod sacrosancta Romana Ecclesia ius omnibus habeat iudicandi, nec cuiquam de eius liceat iudicare iudicio. Si quidem ad illam de qualibet mundi parte appellandum est, ab illa autem nemo est appellare permissus*; bien lo declaran las leyes de Partida, ley 4, tt. 5, p.^{da} 1^{a}, ibi, «onde por todas estas razones debe el apostólico ser mucho honrrado e guardado como aquél que es padre de las almas y señor mantenedor de la fee. Y por esto todos los christianos del mundo quando vienen a él bésanle el pie, onde qualquiera que dixese afirmando como quien lo cree, que el papa non ha estos poderes que avemos dicho aquí, o que non es cabeça de Sancta Iglesia, deve aver tal pena por ello como hereje conoçido». Dize lo mismo por palabras graves la ley 8 del mismo tt. y p.^{da}, ibi.: «honrrando los christianos al apostólico, honrran a Jesuchristo, cuyo vicario es. Otrosí honrran a todos los apóstoles, y señaladamente a Sant Pedro, que fue el mayor dellos, de que tiene lugar, y honrran a toda la christiandad, cuya cabeza es como ordenador y mantenedor de la fee». Bien a propósito viene el cap. 2 de la bula de la Çena del Señor, adonde el pontífiçe Gregorio 13 en los Motuproprios pag. 428, descomulga a los que apelaren para el futuro conçilio de manera que no hay superior en el mundo y aquella palabra del Redemptor, *Ioan., cap. 18*[71]*, mitte gladium tuum in vaginam; et Matt., 26*[72]: *Converte gladium in locum*

64. *Ibid*., lib. 1, tít. 7, c. 3.
65. Es la que constituye el c. 1 del tít. "De maioritate et oboedentia" de las Extravagantes comunes.
66. Vers. 15.
67. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 21, q. 3, c. 3.
68. Decretales, lib. 1, tít. 2.
69. *Ibid*., lib. 1, tít. 30.
70. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 9, q. 3, c. 17.
71. Vers. 11.
72. Vers. 52.

suum, se deve entender según y como dixe arriba que significan ser proprio el cuchillo temporal de Sant Pedro también como el spiritual, por decir *gladium tuum*, entendiendo *verbum tuum praesuponere dominium ecclesiae, ut supra, et ex divina institutione, non equidem humanis constitutionibus, obtinuit primatum Romanus Pontífex, ut pulchre docet praeceptor meus Covarruvias in lib. XV Resolutionum, cap. 14, nu. 10 et seq., fol. 25, ubi probat haereticum esse contrarium asserere.*

17. Visto esto queda llano que no se puede poner en disputa nadie si tuvo o no tuvo el pontífiçe facultad de hazer la conçessión a los señores Reyes Cathólicos y pues él dio los dominios y jurisdiçiones de los Reynos, yslas, tierras firmes de gentes bárbaras, y después *ut supra* an rrevalidado esto los papas suçesores, mal se deve sentir en los cuerpos y almas de los que tuvieren o quisieren sustentar que no se pudo hazer la conçessión. Y contra moros yo tengo por sin duda mi pareçer açerca de lo temporal, tanbién como de lo spiritual, y aun contra ydólatras sacrificadores de hombres y perpetradores de otras abominaçiones y tiranías. Pero en caso que oviese de valer algo la opinión contraría, sería en simpliciter infieles; y replicando sobre la opinión de Ostiense que como tengo dicho es la más común y más provechosa a la fee de dezir que el papa tiene también la potestad temporal entre otras causas dize que le pareçe a él, quod in adventu Christi omnis honor et omnis principatus et omne dominium et *iurisdictio de iure et ex iusta causa, et per illum qui supremam manum habet nec errare potest, omni infideli subtracta fuerit, et ad Christianos translata; et quod iustis causis hoc evenerit probatur Eccli., cap. 10*, y por aquella conjunción admirable de entrambas naturalezas divina y humana. El de Chiapa afirma que esta razón es herética y que habían de quemar bivo al que la tuviere afirmativamente. Cosa es çierto de considerar una palabra tan rezia, pues no todo el fundamento de Ostiense y de los graves y doctísimos hombres sus sequaces se funda en sólo lo tocante a aver perdido los dominios los infieles *per adventum Christi*, sino también en otras razones y decretos, como en el discurso ellos mismos ponderaron. Pero bolviendo yo ahora por Ostiense y su opinión común, muy llano está el cap. *Si de rebus, 23, q.ª 7*[73], *ibi, ad omnes iniquos et impíos illa vox Domini valet: Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti iustitiam; an frustra scriptum est: labores iniustorum pii edent?* Es decreto famoso, incluso *in corpore iuris* y pruébase en toda aquella causa y cuestión, 23, q.ª 7. Y no hace poco al caso lo que Paulo Orossio dize y está referido por el historiador de La Pontifical, lib. 1, fol. 10, que el día de la natividad del Redemptor aviendo naçido en Betlén dixo en Roma y mandó aquel emperador Augusto Çessar por edicto universal y vando público que de aquel día en adelante nadie lo llamase a él Señor, pronosticando que avía ya naçido en el mundo el Señor de todos; cosa de grande consideraçión es un edicto del que se llamava emperador del mundo, y estando en Roma mill leguas de Betlén se rindió llanamente; bien le agradeçió y le esperó Dios, para que le conoçiesse y fuese christiano por aquel reconocimiento, pues le dexó ser Emperador çinquenta y seis años y ningún Emperador a llegado a tanto tiempo de imperio después de él, según la historia pontifical, lib, 6, fol. 148, col. 4, adonde dize que tan poco a llegado ningún pontífiçe a los años del pontificado de Sant Pedro, y que el emperador Federico tercero, asçendiente de V. M., imperó çinquenta y tres años. Y si Adán solo que era puro hombre como el dicho obispo dize tuvo estos dominios y jurisdiçiones del universo, con mayor razón perteneçen a su Criador, el segundo Adán, que así lo llama Sant Pablo, 1 Cor., cap. 15, a Jesuchristo, siendo hombre y Dios, y Dios y hombre, por cuyo naçimiento tuvo exordio el mundo, y por su muerte quedó destruida y muerta la muerte, y por su rresurrectión tomó

73. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 23, q. 7, c. 2.

principio la vida *in cap. Quot die, distinct. 75*[74]. Y así lo canta la Iglesia: "Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit." Todos los sanctos hystoriadores lo dizen, y el Archiepiscopo Florentino, parte 1, tit. 4, cap. 1, fol. 59, col. 1, et alibi saepe. Profetizado estava por David, Ps. 23[75]: *Attollite portas principes vestras, et elevamini, portae aeternales; et introibit rex gloriae.* Y assí se deve entender que las puertas que el demonio tenía çerradas con sus embaymientos y abominaçiones y homiçidios se abrieron con la venida del hijo de dios; y en la vigilia del día de Navidad dize la iglesia, *delebitur iniquitas terrae*. Y el día dize, *magnificatus est rex pacificus super omnes reges universae terrae*[76]. Y aora se deven abrir las puertas de los tiranos mahometanos y visitarles V. M. como Señor y Rey de todos los hombres y mantenedor del mantenedor de la fee. Gran vergüença es de los que contradizen las conquistas contra moros, y sin lo dicho basta y sobra, que con diez máximas o reglas de Mahoma se haze adversario y enemigo capital insultando el nombre christiano y diziendo contra la conçepción y contra la divinidad de Christo, y contra la muerte y passión, y contra la dignidad de la Sanctíssima Trinidad, y contra el baptismo de nuestra salvaçión, y otras blasfemias increíbles como refieren los historiadores y el *Fortalitium Fidei*, fol. 187, col. 2, que son injurias comunes de la yglesia cathólica y conviene castigarlas. Estoy por dezir y digo y afirmo que sin la dicha bula, y aunque no se oviera hecho esta conçessión para la casa de Castilla, pudiera V. M. christianíssimamente enviar por todo el mundo a la predicaçión y conversión de estos infieles y paganos, y compadeçiéndose de ellos, alçar las fuerças y librarlos de las tiranías del demonio y de sus malaventurados tiranos Reyes, y defender los oprimidos y darles lumbre de fee christiana, que ésta es la más propria virtud de los Reyes Cathólicos; libertar de los calumniantes a los que poco pueden y saben, y obra piadosíssima, por lo que famosamente dixo el doctor Azpilcueta Navarro en su larga Repetición del cap. *Non in inferenda, 23, q.ª 3*[77], *non in inferencia sed in depellenda iniuria lex virtutis est. Qui enim non repellit a socio iniuriam, si potest, tam est in vitio, quam ille qui facit.* A él me remito y a una ley real que él no alega, in lib. III, tit. 16, Partida 2, ibi, «e por ende a tal fecho como éste, de que tanto mal podía venir, todos son tenudos de venir luego a tollerlo, bien ansí como farían al fuego queençendiese la villa o las casas en que morassen». Bien alude lo que el maestro Victoria trata *De Indis Insulanis, nu. 9*[78], *pag. 362 et nu. 18, pag. 371, et seq.*, y mejor en el nu. 15, pag. 368, y los demás que está dicho trataron de los infieles, y quánto más avría lugar contra moros, *ut supra et infra.*

18. Convénçense los de la opinión contraria pues por librar del demonio y de los pecados al género humano, vino el Redemptor al mundo, y pudo muy cathólicamente el pontífiçe hazer a V. M. y suçessores tutor y corregidor perpetuo de todos los bárbaros, y enseñador de la fee, como quando se dan tutores a huérfanos tiranizados, ignorantes o furiosos locos (*ff. et C. De curatore furiosi*)[79], mayormente dándoles maestros y predicadores, y audiençias reales y governadores que a los tales perdidos y subpeditados del demonio los induzgan y puedan apremiar, que assistan a dios y lo conozcan y a los malos y tiranos Reyes destruirlos por el amançebamiento que tienen con el demonio y con aquel onagier maldito hereje Mahoma.

---

74. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 75, c. 5.
75. 24 en la Vulgata, vers. 7.
76. Nota marginal al texto: [Y ansí lo declara el mismo *loan. cap. 16., ibi, quia princeps mundi huitis iam iudicutus est*].
77. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 23, q. 3, c. 7.
78. Sección III.
79. Dig., lib. 27, tít. 10. Cód., lib. 5, tít. 70.

19. V. M. tiene tan por suyos todos estos Reynos y los que están por descubrir, que en las instruçiones dadas con acuerdo y deliberaçión, consulta y Resolución de sus consejos, está mandado muchos tiempos a, que los descubridores, en qualesquiera partes que llegaren, tomen luego la possessión de la tierra y provinçias con la solemnidad de possessión que el derecho requiere, y traygan fe y testimonio dello en pública forma. En el capítulo 13 de la instrución ordinaria[80], y açerca de las poblaçiones que se an de hazer, está mandado en el Cap. 136 que si los naturales se pusiesen en defender los edifiçios, puedan los pobladores hazerles tanto daño quanto sea menester para defensa de la población y para que no se estorve, y sólo esto bastava para tapar las bocas a las solturas de los que atrevidamente quisieron poner escrúpulo en las bulas de la conçessión del papa Alexandro 6 y suçessores, y el obispo de Chiapa *quam plura scripssit, quae conscientiae et famae suae consultius fuerat illa tacuisse,* aunque algunas cosas tocó bien, pero con muy demasiadas exageraçiones y superlativos, innitens prudentiae suae contra doctrinam Salomonis, fili mi, habe fiduciam in domino, ne innitaris prudentiae tuae, ne sis sapiens apud temetipsum, in cap. ne innitaris; de constitutionibus[81], ibi, prudentiae suae innititur, qui ea quae sibi agenda videntur, patrum decretis praeponit, son palabras graves de Sant Jherónimo, como allí lo dicen la glosa y doctores, de manera que el dicho de Chiapa ubiera de aver visto y entendido los decretos que yo tengo alegados, para no hablar tan osadamente.

20. Quiero dexar aparte las causas de la guerra de los yndios simplemente gentiles, en lo qual harto escrivieron Victoria y Greg.º López y Marquardo y Covarruvias y otros, *ubi supra*, que ponen muchas causas justas como quando no admiten la predicaçión; y quando nos hazen inquietud y guerra sin offenderlos, y nos defendemos dellos, pone çinco causas de guerra justa Covarruvias, *ubi supra, in Regula peccatum,* fol. 66; fray Alonso de Castro, diez, *De iusta haereticorum punitione*, fol 127, lib. 2, cap. 14; Matheo de Afflictis pone 17 causas, *in tt. Hic finitur lex, in cap. Domino guerram, in usibus feudorum*, fol. 54. Lucas de Pena in l. 2 C. *De apparitoribus*[82], 1ª col., lib. 12, pone trece causas; también lo declara el padre fray Johan Frocher en su itinerario cathólico[83], cap. 6, *De licita evangelizantium defensione*, fol. 5 *et seq*. Y V. M. tiene permitido y ordenado lo que se deve hazer en el dicho capto. 136 y en otros de las instruçiones que se mandan dar a los descubridores y pobladores de tierras nuevamente halladas, y que se hallaren.

21. Pero en ninguna ordenança ni capítulo de las dichas instruçiones de descubrimientos y conquistas, poblaçiones y pacifiçaciones de las Yndias nunca e visto, aunque e tenido curiosidad, que aya tratádose de la guerra contra mahometanos de estas partes, de lo qual naçió que yo tomase este trabajo de escribir açerca della y advertir a V. M. y para que se nos enbíe instrución y aviso de la orden que se tendrá en lo que se paçificare, porque en lo que está paçificado, ya no ay en las Philipinas hombre que ose adorar públicamente a Mahoma; que plugo a dios de atajar la pestilençia que començava quando vinieron españoles aquí, y no embargante que los llaman en Manila y toda esta ysla de Luzón, moros, no lo eran sino pocos, y los más son ydólatras simples, y se an quedado con este renombre de moros;

---

80. Se refiere a las *Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias promulgadas en 13 de julio de 1573*. Cfr. su texto en Francisco Morales Padrón: *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, pp. 489-518.

81. Decretales, Hb. 1, tít. 2, c. 4.

82. Tít. 53 (52).

83. Prima pars.

lo de que se pretende saber instruçión aora es para los de Maluco y Borney, Mindanao, Xoloc y Siam y Patán y otros Reynos, en que están edificados mahometanos, y los de Borney suelen ser cossarios y venir aquí a prender hombres y captivarlos y contratarlos allá.

22. Una cosa quiero advertir açerca de este tratado y es muy essençial y con ella se justifica quanto tengo dicho, que en la Yndia predicó el apóstol Sancto Thomé, y en Goa se halló en unos çimientos de una casa un cruçifixo de metal, que devió ponerlo allí, y avía muchos christianos cuando portugueses fueron, y se sabe que por sus manos el apóstol hizo muchas casas, y convirtió gentes, y se halló una donaçión que un Rey hizo escripta en una pasta de metal en letra canarina, que virtualmente decía: "En nombre de dios, Criador de todos los tres mundos, çielo, y tierra, y luna, y estrellas. El qual por amor de su pueblo le plugo venir a tornar carne a este mundo, etc.", según dize Barrios en la segunda Década, lib. 5, cap. 1º. Y en la çiudad de Cranganor de la Yndia, çerca de Cochimo, se hallaron muchos christianos de los de Santo Thomás, con templos y yglesias christianas, de quien cuenta el obispo de Algarve Ossorio muchas particularidades, desde la hoja 119 hasta el fin del libro 3º y por esto y por la inquietud que causavan los moros les mandó hazer guerra abierta el señor Rey don Manuel, como refiere el obispo, lib. 2, fol. 65, y en lib. 4, fol. 124, col. 1. Están llenas las historias de guerras de moros de la Yndia contra christianos, y en la ysla Zocotora se hallaron muchos christianos por Albuquerque y Acuña año de 7, que tenían saçerdotes y pagaban diezmos, como dice el obispo Ossorio, lib. 5, fol. 164, que estavan tiranizados de mahometanos y los libraron.

23. Aquí se ha tratado por el obispo don frai Domingo de Salazar[84] contra los conquistadores en muchas jornadas que an hecho en estas yslas y se compelen y an compelido a desembolsar las restituçiones de las cosas que tomaron en cada lugar, por dezir que fueron robadas, y en esto a usádose con ellos de rrigor, en no los querer confesar ni absolver, si no restituyen, y compélense los que tienen por los que no tienen *in solidum*, como mancomunados, sin aver partes que pidan, y sin preçeder contradictorio juizio, y sin saber espeçialmente quién y cuántos y quáles son los damnificados, ni los a quien se a de restituir, ni si son moros o simples infieles idólatras, y sin estar juzgado haver sido líçitas o con causas justas las guerras o reecuentros, y sin hazerse distinçión alguna de que las cosas tomadas a los naturales fuessen para comer y sustentarse, o también para robar illíçitamente; buena es la dificultad y tiene todos los miembros y distinçiones que digo, y porque todo ello a ydo en confuso y podrá venirse a tratar en esta Real Audiençia, quiero dexarlo y no manifestar mi voto.

24. Dice Sant Antonino que fue baptizado Mahoma, y lo era su preçeptor; la Historia Pontifical, lib. 4, fols. 135 y 136, dize que Sergio fue maestro de Mahoma y lo baptizó y tuvo las herejías de Arrio y Manicheos y Sabelio e Unomio, Maçedonio y Çerdón. Y en tiempo del admirable doctor Sant Ysidro arçobispo de Sevilla, fue disimulado Mahoma a Córdova y començó a predicar su secta, diziendo que Jesuchristo aunque avía naçido de la virgen María y por obra de Spíritu Sancto, que no era dios ni avía muerto. Embiólo a prender el sancto arçobispo, y huyose en África, y allí predicó y dogmatizó los africanos, de donde an venido tantos trabajos y

84. Sobre la personalidad y escritos del obispo Domingo de Salazar escribieron en su introducción L. Hanke; A. Millares: *Cuerpo de documentos*, *op. cit.*, pp. XXXV-LI, publicando en el apéndice documental tanto el "Tratado del título que los reyes de España tienen para ser señores de las Indias" (Madrid, 1593, nº VI, pp. 185-192) al que se está refiriendo en su carta Melchor de Ávalos, como su otro "Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las Islas Filipinas, hecho por Fray Domingo de Salazar, de la Orden de Santo Domingo, y obispo de dichas islas" (c. 1593, nº V, pp. 117-184).

persecuçiones a la yglesia cathólica, como lo refiere el *Fortalitium Fidei* fol. 166. Y pues aquel maldito impostor fue a contaminar las Españas y las tierras christianas, y lo dize la Historia Pontifical, lib. IV, fol. 151, y que fueron causa estas morismas del mayor mal que jamás el género humano a reçibido; porque si bien discurrimos en el negoçio, hallaremos que de aquí an naçido todas las guerras y males que a avido en el mundo en poco menos de mill años, y de aquí tuvo prinçipio la perdición de la mayor parte de la tierra, y ésta fue causa de que la república christiana, que estava entonçes desparzida por todo el oriente en África y Egipto y por el mar mayor y casi en todo lo poblado del mundo, se aya venido a arrinconar, y de aquí naçieron todos los males que nuestra España a padesçido del dicho tiempo a esta parte. Va contando allí el doctor Yllescas muchas y grandes calamidades de la christiandad, y pues tomaron y ocuparon sus moros las tierras y mares de christianos, justo es desarraygar todas sus raízes *ut supra* que vienen desde el año 615, según Sancto Thomás *Contra gentiles*, libro 1º, caplo. 6, y según otros muchos que alega Rojas, *De haereticis*, 1ª pte., *in principio*, nu.º 14, pag. 7.

25. No es advertençia para dexar de dezir, pues Mahoma fue baptizado, según dizen los historiadores, y tuvo las herejías arriba dichas, que en efeto fue hereje formalmente y dogmatizador y mantenedor de herejías, aviendo sido christiano, *ut in 1. 1ª, tt. 3, lib. 8 Recopilationis, rub. 26, pda. 7, per Covarruvias, lib. 3 Resolutionum, cap. 1º, nu. 2 et ibi allegat plures; et plura Castro, De iusta haereticorum punitione, lib 1º, cap. 1º et 7, fol. 25 et seq.; episcopus Simancas, tt. 31, De haereticis, nu. 4, fol. 139 et seq.; et alibi saepe doctores.* Viene bien la doctrina de Sant Jherónimo, canonizada in cap. *Resecandae sunt, 24, q.e 3*[85], *Resecandae sunt, inquit textus, putridae carnes et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus massa, corpus et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant et intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, per totum orbem eius flamma populata est*. Lo mismo se prueba en todos los decretos de aquella causa y cuestión. Bien es verdad *quod non sunt haeretici qui non sua audacia sed aliena seducuntur in errores, ut in cap. Dixit Apostolus*[86], *eadem causa et quaestione,* y por esto los sequaçes enseñados de Mahoma, no siendo baptizados, no serán herejes formalmente, pero sonlo largo modo, *ut per Gundisalvum de Villadiego, in tractatu De haereticis, 1ª q.e 1, in 4 vol. Diversorum doctorum, fol. 80; Paulus Grilandus in eodem 4 vol., fol. 75, vers. 2 Quaero*. Y assí se entiende que no todos los creyentes y defensores serán herejes formados, sino largo modo et improprie, quando no son baptizados, *ut per doctores omnes ad quos me refero*, y éstos que como digo no son baptizados, que tienen y mantienen herejías y opiniones mahometanas, que virtualmente todo el Alcorán está lleno de herejías de Arrio y de los otros referidos, y son herejes largo modo *et improprie*, deven ser punidos y castigados por el brazo real seglar, *ut inquit Simancas, tt. 31 De haereticis, nu. 4, fol. 140, col. 1, ibi, nam si baptizatus non esset, a iudice saeculari puniri deberet; ad eum me remitto et ad ibi relatos doctores* porque todos los infieles y judíos y moros, adonde estuvieren, son del fuero y jurisdición secular y no eclesiástico, *quia constitutionibus canonum non ligantur, ut refert Anania in rubrica De Iudaeis et Sarracenis, nu. 9, et doctores in Clementina 1, eodem tt. et in cap. Quod super his, ubi Abbas, nu. 14, De voto; Marquardus singulariter in parte 2, cap. 2, nu. 3, fol. 62 et fol. 63*. Y todo esto viene bien con lo que yo arriba tengo dicho que estos moros de por acá, aunque no sean baptizados, deven ser castigadas de V. M. sus iniquidades y blasphemias y heregías formadíssimas que de *per se* lo son, aunque los moros no se digan herejes formalmente por no ser baptizados, en lo qual, como dicho tengo, el doctor Covarruvias y Castro y Simancas lo enseñan bien *et alibi dicam*.

85. Decreto de Graciano, segunda parte, causa 24, q. 3, c. 16.

86. *Ibid.*, *id.*, c. 29.

26. Aquí se puede tratar del entendimiento de una cédula de V. M. escripta al adelantado Miguel López de Legazpi, cuyas palabras son éstas: "También se nos a pedido por vuestra parte, que atento a que ay en essa tierra yslas de moros y ellos vienen y tratan y contratan, los quales impiden la predicación del Sancto Evangelio y os inquietan, os damos liçençia para hazer a los tales moros esclavos y tomarles sus haziendas, y estaréis advertidos que si los tales moros son de su nación y naturaleza moros, y vinieren a dogmatizar su secta mahomética o hazer guerra a vosotros o a los yndios que están a nos sujetos y a vuestro Real servicio, los podréis hazer esclavos; mas a los que fueren yndios y ovieren tomado la secta de Mahoma, no los haréis esclavos por ninguna vía ni manera que sea, sino procuraréis de los convertir y persuadir por liçitos y buenos modos a nuestra sancta fee cathólica".

27. Una máxima haze esta çédula, y es de mandarse hazer esclavos los moros que vinieren a estas yslas a dogmatizar y predicar la secta de Mahoma y a los que impidieren la predicación de nuestra fee, y aora buelvo yo a suplicar a V. M. que mande consultar lo que tengo dicho, juntamente con la dicha çédula o capítulo de carta, para que tengamos acá resolución. No tengo de passar sin tocar la tacha que imponen aquí algunos al doctor Sande, diziendo que tuvo gran culpa en quemar la mezquita de Mahoma en Borney, porque dizen ser aquel Rey paçifico; a mí me pareçe por lo dicho y por lo que diré adelante, que si no la quemara, cayera Sande en mal caso; pruévase por lo que dize frai Alonso de Castro, *lib. 2, De iusta haereticorum punitione, cap. 14, fol. 126, col. 4, et seq., ex cap. 12 Deuteronio*[87], *Disipase aras eorum, et confringite statuas; lucos igne comburite, et idola, comminuite; disperdite nomina illorum de locis illis*. Sobre lo qual la glosa ordinaria pone la causa y es *ut memoria et idolatriae prorsus tollantur, et sic tanta Dei iniuria in populo suo evitetur*. Assí que en aquella parte de Bornéi, conveniente cosa fue quemar y assolar la mezquita, no embargante que de derecho y por ley primera, tt. 25, pda. 7, las mezquitas que los moros solían tener antiguamente eran del Rey christiano, en cuya tierra se permitían y toleraban habitar; aluden la ley 1ª y la ley nemo[88] y la ley omnia[89], *C. De paganis et sacrificiis et templis eorum.* Pero en Borney fue aquello cosa neçessaria por no se aver podido quedar el doctor Sande allí, ni dexar presidio, a causa de que algunos capitanes y soldados dexaron a su general en aquella çiudad, que tan virtuosamente y tan en serviçio de dios avían conquistado, y se bolvieron a Manila, y se quedó el Doctor Sande, que aunque los permitió bolver, fue para provarles si la gana que tenían de venirse era çierta, y assí los despidió desgraçiadamente, confiándose en que dios le daría salud, y como sobrevinieron enfermedades al resto que le quedava de gente, ubo de venirse a su pesar, porque aquel Reyno es importante mucho, y escala para todas las navegaçiones de por acá de la Yndia y Malaca para Malucos, y de acá para allá y para Siam y Patán y Javas, y para yr a España sin rodear. Y llamar los frailes al moro de Borney Rey paçífico, rezio caso es y áspera cosa, siendo Rey mahometano doctrinado en la capital enemistad del nombre christiano. El prohemio de las Decretales dice, *Rex pacificus pia dispositione disposuit sibi subditos fore pudicos, pacificos et modestos*, y nada desto tienen los moros de Borney, ni otros de otras partes que guardan bien la orden de hurtar y robar, porque Mahoma y sus prínçipes no les dan otros gajes ni estipendios, sino lo que robaren, según refieren Angelo de Perusio, *in lib. 2, § Cum in eadem, ff. Ad legem Rhodiam de iactu*[90]; *Alciato in lib. I De verborum significatione, in fi-*

87. Vers. 8.

88. Lib. X, tít. 11, 1. 8.

89. *Ibid.*, *id.*, 1. 5.

90. Lib. 14, tit. 2, 1. 2, § 2.

nalibus verbis. Y fue el séptimo preçepto del Alcorán de Mahoma que todos puedan robar y cautivar y matar, según lo refiere el *Fortalitium Fidei*, fol. 184, col. prima.

28. Después de lo que está dicho, por principio de este año de 85, aconteçió hazer el provisor de aquí una informaçión, la qual yo e visto, contra don Agustín Alcándora governador de Tondo, y don Gerónimo Bassa y Juan Bassa y otros sus hermanos y parientes baptizados del pueblo de Tondo, que es el río en medio desta çiudad, un quarto de legua della, los quales aviendo muerto su madre Bine en la secta de Mahoma, la enterraron a su usança y según como estavan y están enseñados de los alfaquíes que antes de aora venían a dogmatizar de Bomei, a los quales llamaban Siac[91], y para enterrarla tomaron algunos ritos de la infidelidad y ydolatría, y se fueron a una aldea, y en la plaça con mucha pompa hizieron el entierro con el túmulo de vara y media de alto del suelo, y la ungeron y çahumaron diziendo alatala[92] y la pusieron la tanda tanda, que ellos dizen ser unos palos muy bien labrados como a manera de clavos largos de una terçia, el uno junto a los pies y el otro junto a la cabeça, con protesta de que Mahoma avía de llevar a la mala vieja en camino de salvaçión, y la faxaron y enbolvieron en limpias sávanas, y la pusieron una tabla ençima para que no le cayesse polvo ni tierra; están pressos los denlinquentes por el eclesiástico, y estamos a la mira presidente y oydores para suplir en el castigo lo que convenga, por ser christianos baptizados los consortes aunque la vieja no lo era; dizen los testigos que se halló presente un moro de Borney. Enviarse a desto relaçión de lo proçesado, para que en el consejo se vea.

29. El doctor Francisco de Sande, siendo governador, hizo proçesos y justiçia contra los dichos alfaquíes que aquí hallo haver venido a dogmatizar y enseñar la secta, y de aquí tomó fundamento y ocassión la jornada que el dicho doctor Sande hizo a Bomei, adonde fue adereçado aunque de paz y con vandera blanca, y reçibido de guerra por el Rey Soltán Lexar, y forçossamente ubo de pelear y se retiraron los moros y entraron la çiudad los christianos y hallaron que avía mandado el Rey matar y avían muerto a Martín, yndio prinçipal, uno de los embaxadores, y el otro, llamado Simagate de Balayán, que eran vasallos de V. M., de esta isla de Luzón, lo hallaron presso y para justiçiarle, y lo sacaron de las cárçeles los españoles, y él y otros que fueron tomados en las galeras de Bomei declararon lo que passava, y cómo avían los moros rompido las cartas y muerto al embaxador a puñaladas, burlando de las cartas y de quien las escrivia. En esto es de notar que los embajadores *de iure gentium* deven ser hospedados y venerados y guardados de los enemigos adonde van como una cosa sagrada y sancta: *in l. finali ff., De legationibus*[93], *ibi, si quis legatum hostium pulsasset, contra ius gentium id commissum esse existimatur, quia sancti habentur legati.* Y aun dize el testo allí que el que a los embaxadores legados tocare, deve ser entregado a la voluntad del general del campo contrario, cuyo era el embaxador a quien maltrataron, por ser como está dicho inviolables: *in lege Sanctum § 1°, ff., De rerum divisione*[94]. Para lo mismo es la ley 9, tt. 25, pda. 7: "Magüer los mensajeros vengan de tierra de enemigos, tenemos por bien e mandamos que todo mensajero que venga a nuestra tierra, quier sea christiano o moro o judío, que venga y esté y vaya seguro y salvo por todo nuestro señorío". Los doctores en las mismas leyes los llaman ambasiatores, y esto también dize açerca de la seguridad dellos el maestro Victoria in Relectione De In-

91. Del ár. *šayj*, jeque, prohombre.

92. Más bien *alaçala*, nombre árabe de la oración.

93. Lib. 50, tít. 7, 1. 17.

94. Lib. 1, tít. 8, l. 8.

dis insulanis[95], pag. 361, y hazen gran recomendación dellos Fortunio Garsía *in Repetitione legis Conventionum, ff. De pactis*[96], *nu. 20, et seq., in vol. 1 Repetitionum, fol. 391; Matheus de Afflictis, in tt. Quae sint regaliae, fol. 186, nu. 60.* Y era causa esta offensa para hazer la guerra, como lo dize Lucas de Penna *in l. 1ª C. Ut rustici ad nullum obsequium, lib. ii, fol. 178; idem Lucas in lege unica Cod. Ut annorum usus inscio principe, lib. ii, fol. mihi 153, col. 2*, adonde contando treze causas de guerra justa, pone la sexta diciendo, *si iniuria irrogatur principi vel eius legato*, y alega la guerra que hizo David contra el Rey Hanón, que avía raído las barbas de los mensajeros. Lo mismo tiene Matheo de Afflictis *in tt. Hic finitur lex Friderici, in cap. Domino guerram, nu. 12, in usibus Feudorum, fol. 54, col. 1, in lib. II Regum, cap. 10, 11 et cap. 12*. Y esta causa misma de guerra justa pone mejor Castro, *De iusta hareticorum punitione, lib. 12, cap. 14, et est causa 7, fol. 127.* Y cuenta como aquel Rey Hanón de los Amonitas hizo a los legados y mensajeros de David raerles las mitades de las barbas y cortarles las vestiduras hasta donde quiso vergonçosamente. Viene grandemente al propósito la parábola de Jesuchristo nuestro Señor acerca de los convidados *Matt., cap. 22*[97]*, ibi, Reliqui vero tenuerunt servos eius, et contumeliis affectos occiderunt; rex autem cum audisset, iratus est, et missis exercitibus suis, perdidit homicidas illos, et cioitatem illorum succendit*. Assí que el doctor Francisco de Sande tuvo bastante causa y razón para satisfazer la injuria, pues fue a combidar de paz para la fee cathólica, y tan enemigos son los Bornéi, que aviendo traydo el doctor Sande un hermano del Rey que se dezía…[98] éste casó una hija que traxo con el dicho don Agustín Alcandora que como dixe fue presso por él en tierra de su madre, y aviendo ydo y buelto a Borney a ver a su hermano el Rey, lo mandó matar y fue muerto por que havía tomado parentesco con hombre baptizado; *et de talibus ambasiatoribus plura docet Lucas de Penna in rub.ª C. De legationibus, lib. 10, fol. 100*.

30. Caso es muy de sentir el coraçón christiano español que en los tiempos pasados, como dize el arzobispo de Florencia, parte 2, fol. 109, los mahometanos oviesen echado y despojado christianos de España, y los aliados de Aygolando pagano, príncipe de los exércitos infieles fue contra Carlo, Rey de Françia, y congregó innumerables gentes, sarraçenos, mauros, moabitas, ethíopes, parthos, africanos, persas, el Rey de Arabia, y el de Alexandría, y el Rey de Buxía y de Algarve y de Berbería y de Meca y el Rey de Sevilla y el de Córdova, y llegó hasta Gascones y todo esto contra christianos, aunque fueron vencidos los moros; y aora lo que digo que a de sentirse es contradezir algunos estas conquistas de moros discípulos y desçendientes de aquellos enemigos comunes de la yglesia, y de creer es que de los expelidos de las Españas por los señores Reyes Cathólicos, que serian entre judíos y moros más de quatrocientas y veynte mill ánimas, algunos y muchos dellos vinieron por estos arrabales del mundo, y a de durar la enemistad de sus deçendientes y disçípulos como la tuvieron sus mayores *ut supra* refiere la cantidad que digo y alega autores Albertino, *in rubrica De haereticis, q.ª 3, nu. 6*.

31. En dos dudas dexaré de dar mi voto por aora aunque estoy rresuelto hasta que se determinen por sentençias; y es la una si los mahometanos serán compelidos a pagar los diezmos a la yglesia; y la otra duda es si a los dichos podrán imponerse doblados tributos que a los gentiles simpliciter.

95. Sec. III, núm. 8.

96. Lib. 2, tít. 14, l. 5.

97. Vers. 6-7.

98. Sigue un espacio en blanco.

32. Por ser ponderaçión digna de notar diré que los pontífiçes Romanos, teniendo como perdido o entretenido su derecho açerca de su señorío y superioridad temporal, se començó a recobrar por el papa León 3º y en tiempo del Emperador Carlo Magno, devió ser año de 800, y este pontífiçe començó esta preeminencia de juzgar Emperadores y Reyes, y Gregorio 5º la perfiçionó, y perteneçe a los pontífiçes por lo que yo tengo dicho. Y porque en efeto son vicarios en la tierra de aquél por quien reynan los Reyes y se goviernan por justas leyes las provincias, y assí lo dize la Historia Pontifical, lib. 4, fol. 187 y fol. 236, y los otros historiadores, y en su coronación los Emperadores juran a los pontifiçes la fidelidad y la sujeción *in cap, Tibi domino, 63 distinct.*[99]; *et imperatores et reges habent iurisdictionem a Papa, ut in cap. Cum ad verum ventum est", 96 distinct.*[100]; *in cap. Alius 15, q.ª 6*[101]; *et plura supra allegavi ad quae me remitto.*

[c.] Con sola una cosa que diré, dexaré esta prolixidad de mi carta, y es traer a la memoria de V. M. las exhortaçiones y requerimientos que el pontifiçe Alexandro 6 hizo a los señores Reyes Cathólicos y a sus suçessores quando conçedió la bula, recomendándoles la prosecuçión de la conversión de estos miserables, rogándoselo por el baptismo que reçibieron y por las entrañas de Jesuchristo, posponiendo los peligros y trabajos y gastos, *ibi, hortamur vos quam plurimum in Domino, et per sacri lavacri susceptionem, qua mandatis apostolicis obligati estis, et viscera misericordiae Domini nostri Iesu Christi attente requirimus, ut cum expeditionem huiusmodi omnino prosequi et assumere prona mente orthodoxae fidei zelo intendatis, populos in huiusmodi insulis et terris degentes ad Christianam religionem suscipiendam inducere velitis et debeatis; nec pericula nec labores ullo umquam tempore vos deterreant, firma spe fiduciaque conceptis, quod Deus omnipotens conatus vestros feliciter prosequetur", etc.* Con esto se dixo que avía V. M. muy bien y cathólicamente respondido al virrey don Martín Enrríquez, el qual desde México avía escripto que pues hasta entonçes era y avía sido más la costa que el provecho de estas yslas, que sería bien despoblarlas. Dios tendrá el cuydado de gratificar tan esclareçidos serviçios como el dicho pontífice lo profetizó diciendo, *Deus omnipotens conatus vestros feliciter prosequetur*.

—. En la çiudad de Manila, de las Yslas Philipinas, 20 de Junio, día de Corpus Christi, año de 1585.

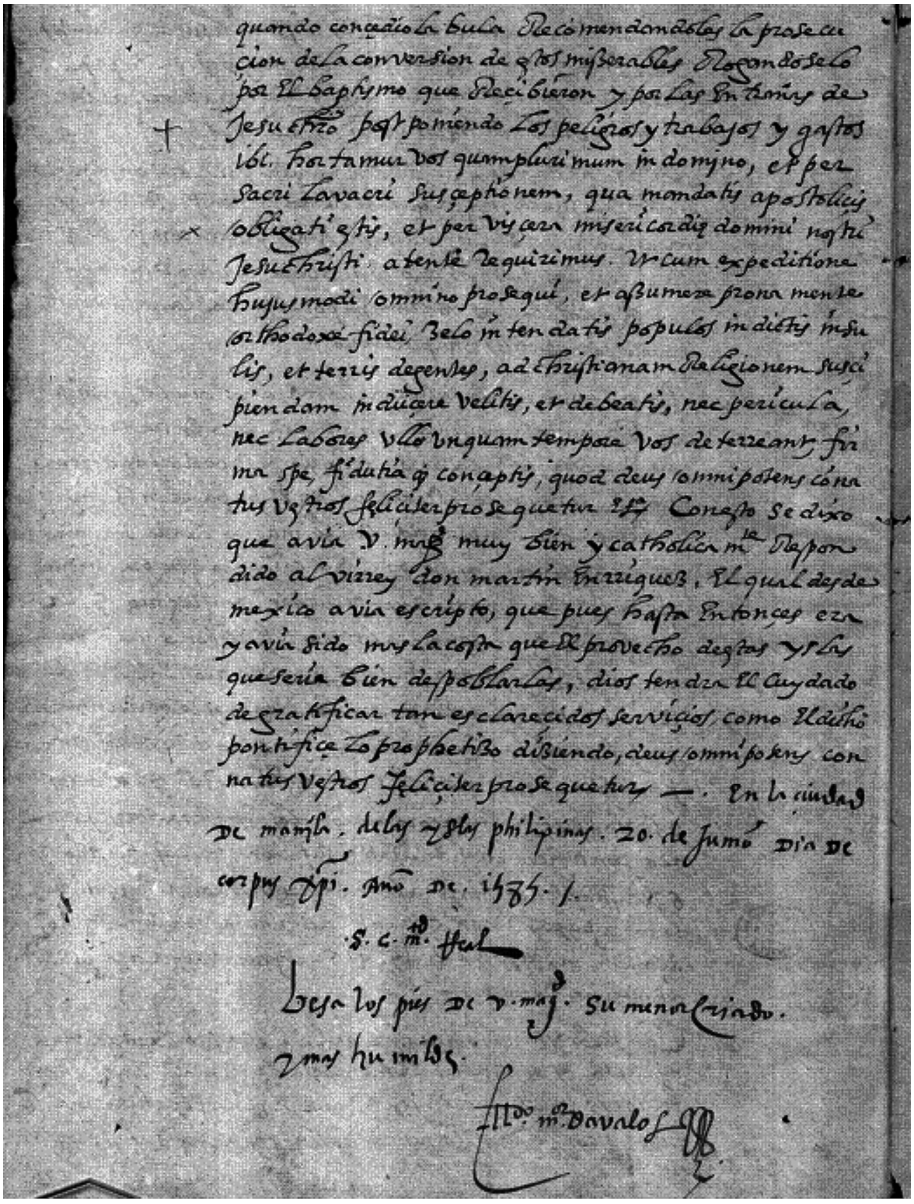
Sacra Cesárea Magestad Real,
besa los pies de V. M, su menor criado y más humilde s.
Li.ado M.or d'Ávalos

[rúbrica]

99. Decreto de Graciano, primera parte, dist. 53, c. 33.

100. *Ibid*., dist. 96, c. 6.

101. *Ibid*., segunda parte, causa 15, g. 7, c. 3.



Última página de la Primera carta con la firma y rúbrica de Melchor de Ávalos.

Resumen

Continuación del trabajo «Moriscos peninsulares, moros filipinos y el islam en el extremo oriental del imperio español: 1. Estudio y edición de la *Segunda carta para la S.C.M.R acerca de los mahometanos de las Philipinas* de Melchor de Ávalos (1585)», publicado en el volumen anterior de esta misma revista. En esta ocasión se publica el primer memorial enviado por Melchor de Ávalos el 20 de junio de 1585 a Felipe II, con una nota introductoria.

Palabras clave: Melchor de Ávalos, Islam, moriscos, moros, Filipinas, polémica antiislámica, derecho canónico.

Abstract

This is the second part of the article «Moriscos peninsulares, moros filipinos y el islam en el extremo oriental del imperio español: 1. Estudio y edición de la *Segunda carta para la S.C.M.R acerca de los mahometanos de las Philipinas* de Melchor de Ávalos (1585)», featured in the last issue of this journal. We publish in the present the First Letter sent by Melchor de Ávalos to the Spanish King Felipe II in June 20, 1585, published with an introductory note.

Key words: Melchor de Ávalos, Islam, moriscos, moros, Philippines, anti-Islamic debate, canon law.

HIPÓTESIS SOBRE LAS RAÍCES FAMILIARES Y EL ENTORNO SOCIAL DEL MANCEBO DE ARÉVALO*

*Serafín de Tapia***

INTRODUCCIÓN

Aunque el conocimiento de la existencia del Mancebo de Arévalo y su obra se remonta a 1839[1] y posteriormente mereció cierta atención de E. Saavedra, de M. Menéndez Pelayo y de los arabistas Miguel Asín Palacios y Julián Ribera[2], será a partir de 1958 cuando comenzará el estudio científico de la obra de este morisco castellano que está escrita en lenguaje aljamiado, es decir, en castellano que utiliza la grafía árabe. Ese año Leonard P. Harvey publica su tesis doctoral[3] en la que estudia una de las obras del Mancebo, el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna.* A partir de entonces la atención prestada a este autor, que oculta su identidad bajo el pseudónimo de Mancebo de Arévalo, ha ido en aumento, no solo porque se han publicado otros dos importantes libros suyos (*Sumario de la relación y ejercicio espiritual...*[4], y *Tafsira*[5]), y también un pequeño pero interesante *Calendario Musulmán*[6], sino porque concurren en su obra una serie de elementos de gran interés y novedad que resumidamente son los siguientes:

---

* Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *"Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)"* (VA058U14).

** Universidad de Salamanca.

1. P. de Gayangos, "Language and Literature of the Moriscos", *British and Foreign Review,* VIII, (1839), pp. 63-95.
2. E. Saavedra, *Discurso de ingreso en la Real Academia Española*, 29 de diciembre de 1878, Impr. Compañía de Impresores y Libreros, Madrid, 1878. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, V, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1917-1932, pp. 338-339. J. Ribera y M. Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados en la biblioteca de la Junta*, E. Maestre, Madrid, 1912, pp. 217-228.
3. *The Literary Culture of the Moriscos, 1492-1609*, 2 vols., Oxford University, 1958.
4. G. Fonseca (ed.), *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 2002.
5. T. Narváez Córdova (ed.), *Mancebo de Arévalo*. *Tratado [Tafçira]*, Trotta, Madrid, 2003.
6. L. F. Bernabé, "El *Calendario Musulmán* del Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus*, 16-17, (1999-2002), pp. 241-263.

— El autor, como resultado de las reuniones clandestinas que tuvo con las comunidades criptoislámicas de numerosos lugares de la geografía española, nos muestra en la *Tafsira* el ambiente que se respiraba en el interior de las comunidades otrora musulmanas y ahora formalmente incorporadas a la masa cristiana; con dolor constata el ínfimo conocimiento de la doctrina islámica de la gente sencilla así como su pesimismo, ya en el primer tercio del siglo XVI, sobre su futuro religioso, incluso antes de que la Inquisición hubiera entrado a saco en aquellos reductos culturales. Además nos desvela la sorprendente existencia de personajes musulmanes de edad avanzada, que conocieron los "tiempos de la conquista", y su abatimiento respecto al presente y, sobre todo, al futuro del Islam en estas tierras. El Mancebo dialoga con ellos buscando aprender de su experiencia y a la vez incrementar sus conocimientos religiosos y jurídicos del Islam, así como mejorar su árabe[7].

Hace pocas décadas se acaba de comprobar –confirmando la intuición que ya expresara en 1878 E. Saavedra– que nuestro autor incorpora a su relato islámico numerosos párrafos e ideas tomados de textos de ascética cristiana[8]. Concretamente Gregorio Fonseca ha hecho ver cómo, en el libro *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, el Mancebo había incluido numerosos párrafos e ideas procedentes de *La imitación de Cristo*, uno de los libros –escrito en el siglo XV por Tomás de Kempis– más influyentes en la espiritualidad cristiana de aquellas décadas. Claro que el Mancebo cuidaba de atribuir las citas bíblicas de *La imitación de Cristo* a sabios coránicos o a cualquier personaje de la cultura muslim (Averroes, Ibn Arabí…). No se trataba tanto de plagio como del fruto de una convivencia religiosa que impregnaba el ambiente cultural de los moriscos castellanos quienes estaban privados, desde el bautizo forzoso de 1502, de alfaquíes y otros expertos en el Islam.

— El Mancebo, además de incorporar a su obra fragmentos de la literatura espiritual cristiana, también empleó –como ha demostrado Teresa Narváez[9]– en la *Tafçira* parte del prólogo de *La Celestina* del judeoconverso Fernando de Rojas. Este préstamo literario revela cómo nuestro converso de moro interiorizó el pesimista sentimiento –característico de los conversos de judío– de estar viviendo en un entorno social asfixiante al sentir, primero, la sospecha de los cristianos viejos de que su bautizo no había sido sincero y, más tarde, la vigilancia de los gestores de la fe cristiana que temían podría conducirles al de-

7. T. Narváez Córdova, "Estudio preliminar" de la *Tafçira*, o.c.

8. Lo cual no significa que no acudiera fundamentalmente a textos de la tradición literaria islámica. Por ejemplo en este *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* la influencia del *Breviario Çunní* escrito por el imam de Segovia Içа de Gebir es evidente (vid. L. P. Harvey, "El islam del Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus*, 20, 2011-2013, pp. 189-197).

9. "El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXII, 1995, pp. 255-272, Liverpool.

sastre. Este hecho, junto a otros indicios, ha inducido a Mª Jesús Rubiera[10] a proponer la hipótesis de que la obra del Mancebo nos permitiría pensar que éste fuera un judeoconverso que se hizo musulmán.

— A este hibridismo cultural habría que añadir algo que supone una gran originalidad del Mancebo: su empeño en crear múltiples neologismos y en atribuir nuevos significados a palabras conocidas. Según L. P. Harvey se trata de un esfuerzo consciente por crear un nuevo lenguaje para expresar ideas y conceptos inéditos en la prosa española del siglo XVI[11]. También T. Narváez[12] y Luis F. Bernabé Pons[13] han elogiado esta "personalísima creación de vocablos".

Todas estas circunstancias han hecho del Mancebo de Arévalo uno de los personajes de la cultura española que más interés viene suscitando en las últimas décadas. Este interés se ve incrementado por el morbo que supone no conocer su auténtico nombre familiar, ya que siempre utilizó un pseudónimo, así como otros elementos fundamentales de su biografía (cronología vital, lugares de su formación intelectual, mentores religiosos, etc.).

Todos los autores que han tratado la obra de este morisco se han preguntado acerca del nombre familiar y de la identidad de esta persona[14]. Teresa Narváez ha hecho –en el estudio preliminar que precede a su edición de la *Tafsira*– una excelente recopilación de lo poco que hasta el momento se sabe de la vida y obra del Mancebo de Arévalo. La verdad es que nuestro enigmático personaje, aunque procura hurtarnos en sus escritos cualquier información directa sobre su vida privada, no puede evitar que a través de ellos podamos entrever los trazos fundamentales de su personalidad ya que conocemos cuáles eran sus valores, sus aspiraciones, sus inquietudes, sus dudas… y sus viajes, sus amigos (al menos alguno de ellos)… es decir conocemos lo esencial de los elementos que constituyen la identidad de las personas. Sin embargo ignoramos un aspecto que haría más comprensibles las anteriores cualidades de nuestro protagonista: sus raíces familiares, el entorno en el que se forjó su personalidad durante la adolescencia, dónde y cómo adquirió sus conocimientos culturales

10. "Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 315-323.

11. *The Literary Culture of the Moriscos…*, o.c., vol. I, pp. 432-433.

12. *Tratado [Tafçira]*, o.c. Ver especialmente las páginas 68-71 del interesantísimo "Estudio preliminar".

13. L. F. Bernabé califica la creación de vocablos como "verdadera piedra de toque del *savoir faire* mancebiano"; y añade: "El Mancebo, consciente como es de hablar con luz nueva de cosas antiguas, hace de su vocabulario el espejo de la renovada espiritualidad que explica" ("La nueva *Tafsira* del Mancebo de Arévalo (comentarios a la edición de María Teresa Narváez Córdova)", *Al-Qántara*, XXV, 2004, pp. 260-269).

14. G. Fonseca decía en 1983: "¿Quién es este escritor, esta enigmática personalidad? ¿Cuál fue su nombre real? ¿Cuál fue su fecha de nacimiento? ¿Cómo murió y dónde? Sabemos poco o nada acerca de él, y lo que conocemos es simplemente lo que se deduce de los libros que escribió o a veces es el fruto de conjeturas" (apud L. P. Harvey, *Muslims in Spain. 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, 2005, p. 171).

que, aunque no eran de gran altura, sí eran excepcionales en un joven laico que vivía en una villa castellana y que, además, era morisco. Por supuesto, también desconocemos dónde y cómo bebió de las fuentes que alimentaron aquella poderosa fe que le dio fuerzas para superar el generalizado sentimiento de derrota moral que se abatía sobre la inmensa mayoría de sus correligionarios.

Estas líneas lamentablemente no van a poder establecer con absoluta seguridad las raíces familiares de quien firmaba como Mancebo de Arévalo ni su entorno social. Tan solo van a proponer una hipótesis plausible: que una persona joven, de nombre Gutierre, que hacia 1543 fue detenido por la Inquisición en Arévalo porque leía el Alcorán a sus correligionarios, pudo ser el Mancebo de Arévalo. Sabemos quiénes eran los padres, abuelos y otros familiares de este Gutierre y a qué se dedicaban todos ellos más otras peculiaridades sociológicas de sumo interés para el objeto de esta averiguación.

Intentaremos exponer la verosimilitud de que este Gutierre fuera el llamado Mancebo de Arévalo apoyándonos en la congruencia entre lo que hasta ahora conocemos del personaje y lo que hemos encontrado al estudiar el entorno social de los familiares, parientes y amigos de Gutierre.

La villa de Arévalo

Conocer el ámbito espacial donde nació y vivió muchos años el Mancebo de Arévalo también resulta imprescindible, por ello vamos a dedicar algunos párrafos a presentar la villa de Arévalo en la primera mitad del siglo XVI, época en la que se desarrolla la vida de nuestro autor. Se trataba de una villa de realengo que tenía, según el censo de 1530, 576 vecinos o familias pecheras (292 muros adentro y 284 en el arrabal[15], que era la zona económicamente más dinámica) y que encabezaba un fértil territorio al norte de la provincia de Ávila compuesto por 76 aldeas: la *tierra* de Arévalo (con 4.988 vecinos)[16]. Este conjunto constituía la *comunidad de villa y tierra de Arévalo*. Contaba con un corregidor[17] que presidía un concejo formado por 12 miembros, todos ellos pertenecientes el elitista grupo de los caballeros englobados en alguno de los cinco linajes que, a lo largo de la baja Edad Media, se consolidaron como la oligarquía que sistemáticamente se fue apropiando de considerables porciones de tierra de pan

15. AGS, Dir. Gral. del Tesoro, invent^{o} 24, leg. Si a los pecheros se suman los hidalgos y los clérigos se alcanzan aproximadamente los 700 vecinos. La mayoría de los hidalgos residía muros adentro.

16. S. de Tapia, "Vida y muerte de los campesinos de Ávila en la época del Duque de Alba", en *Actas del Congreso V Centenario del nacimiento del III Duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo,* Institución Gran Duque de Alba (IGDA), Ávila, 2008, pp. 347-372.

17. En 1485 los Reyes Católicos dotaron a la villa de corregidor en reconocimiento de su creciente importancia: solo 66 ciudades o villas de la Corona poseían esta magistratura. Para entender mejor lo que significaban los 700 vecinos de 1530 diremos que ese año Oviedo tenía 136 vecinos, Santander 368 y La Coruña 545.

llevar en la comarca y de todos los asientos del concejo municipal. En el concejo también participaban dos procuradores del común –uno representando a los pecheros que vivían muros adentro y otro a los que vivían muros fuera– y el procurador de la tierra; estos procuradores, que representaban a los pecheros, tenían voz pero no voto. En sus relaciones con las Cortes del reino, Arévalo y su tierra eran dependientes de la ciudad. Eclesiásticamente también dependían del obispo de Ávila. El clero local estaba constituido por 37 clérigos seculares que atendían las 8 parroquias, más los hospitales, cofradías y conventos femeninos; además había cuatro monasterios femeninos (con 127 monjas a finales del XVI) y dos masculinos (franciscanos y trinitarios, con 42 y 20 religiosos respectivamente en 1591). Como veremos más adelante, es muy probable que los franciscanos tuvieran un Estudio Particular[18].

Un elemento imprescindible para entender el modo de vida de los arevalenses –y también el del Mancebo– es la situación geográfica de la villa. Ésta, tal como refleja el conocido mapa de Juan de Villuga de 1543[19], se encontraba en el centro del territorio de la Corona de Castilla con la red de caminos más espesa y concurrida del reino, la comprendida en un cuadrado cuyos vértices eran las ciudades de Burgos, Salamanca, Toledo y Soria. Esta ventajosa circunstancia será uno de los factores –no el único– que inducirá a muchos arevalenses, en especial a los moriscos, a dedicarse a la arriería.

Había otras dos características sin las que esta villa no se entendería. La primera sería su aspiración de ser una pequeña ciudad capaz de proporcionar una cierta autosuficiencia a sus vecinos así como de atender las diversas necesidades de las aldeas de su tierra. Y la segunda era ser el centro de una comarca en la que predominaban las tierras de pan llevar, lo que significaba que la agricultura cerealista lo impregnaba todo en Arévalo y que los propietarios de la mayor parte de aquellas tierras –las familias de la nobleza local y los monasterios– hegemonizaban los distintos ámbitos del poder: político, ideológico (los vínculos familiares de los patricios con el clero secular y regular eran numerosos) y hasta simbólico (los palacios y mansiones, junto con los templos y conventos, eran la columna vertebral del urbanismo de la villa).

Conviene volver la vista algo más allá, al reciente pasado de la villa de Arévalo. Ésta contaba con un palacio real desde el reinado de Enrique II en el siglo XIV, de forma que la familia real o alguno de sus miembros residía con frecuencia en este lugar, especialmente en la segunda mitad del siglo XV. En 1454 se asentó en ese palacio Isabel de Portugal, la reina viuda de Juan II, y se llevó con ella a sus dos hijos, Isabel y Alfonso; allí vivieron hasta que el rey Enrique IV, hermano de padre de estos niños, los trasladó a la corte –que estaba en Madrid– para tenerlos bajo su influencia. Isabel de Portugal permanecería en Aré-

18. "Particular" significaba que solo era para uso de los franciscanos y que sus enseñanzas no proporcionaban grados oficiales.

19. http://www.chinchillademontearagon.com/d_historia/villuga_itinerarios_peq.htm

valo hasta su muerte en 1496; su hija, la reina Isabel la Católica, fue a visitarla en varias ocasiones[20]. El hecho es que Arévalo y la cercana villa de Madrigal –donde había otro palacio real, en el que nació Isabel I de Castilla– fueron durante gran parte de la segunda mitad del siglo XV lugares donde se desarrollaron importantes acontecimientos de la vida política del país.

Según L. P. Harvey en algún momento del siglo XV la Corona decidió que fuera en Arévalo donde residieran como rehenes durante algún tiempo determinados miembros de la casa real nazarí. Estas personas, que estaban acompañadas de su propia servidumbre, recibían un trato muy respetuoso[21]. También en Segovia –que dista solo 60 km de Arévalo– había cortesanos granadinos en las mismas condiciones, pero en mucha mayor cantidad. Diego de Colmenares dice que hacia 1455 "llegó a nuestra ciudad [Segovia] el príncipe Ariza, moro, hijo del rey de Granada, despojado por el rey Chico, y que le acompañaban trescientos moros de a caballo y ciento cincuenta de a pie"[22]. Harvey sugiere acertadamente que esta continuada presencia en estas tierras de notables granadinos, bajo protección oficial de la Corona de Castilla, pudo servir como un canal de contacto entre los mudéjares castellanos y sus correligionarios del resto del mundo islámico.

Como sucedía en todas las ciudades y grandes villas castellanas durante la baja Edad Media, Arévalo poseía sendas comunidades de judíos y musulmanes. Aunque la aljama hebrea era de tamaño medio en el ámbito de Castilla, hay un hecho especialmente llamativo: en 1305 falleció en Arévalo uno de los escritores místicos más influyentes del judaísmo, Mosé de León, el autor del *Zohar* o *Libro del Esplendor*[23]. En las vísperas de la expulsión de 1492 vivían unos 130 vecinos hebreos en la villa, es decir en torno al medio millar de personas, entre las cuales descollaba el rabino Josef ben Saddiq de Arévalo, autor de una obra de de-

20. La vinculación afectiva de la reina con Arévalo y sus gentes es conocida. Aquí añadimos dos nuevos ejemplos de ello: en 1494 ordena al receptor de bienes confiscados [a los judeoconversos] en el obispado de Ávila… que entregue 100.000 mrs. "a Juan de Barçelona, nuestro syllero, veçino de la villa de Arévalo… porque le façemos merçed de los servyçios que nos ha fecho"; suponemos que se refiere al artesano que le hacía a medida y a su gusto las sillas para montar a caballo (vid. J. Mª Herráez, *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*, vol. X, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1996, p. 125). El segundo ejemplo es que nombró a Juan Velázquez de Cuéllar, vecino de Arévalo e hijo del mayordomo Gutierre Velázquez de Cuéllar, contador mayor del príncipe don Juan y, tras la prematura muerte de éste, le encargó el traslado de sus restos mortales de Salamanca a Ávila, le nombró contador mayor de la princesa Juana y de su marido Felipe de Habsburgo y, finalmente, fue uno de los escogidos como testamentario de la reina. Enseguida volveremos a ocuparnos de estos Velázquez de Cuéllar y daremos las referencias bibliográficas.

21. *Muslims in Spain. 1500 to 1614*…, o.c., pp. 110-111.

22. Cf. *Historia de la insigne ciudad de Segovia*, 1637, vol. II, p. 34, reed. Academia de Historia y Arte de San Quirce, Segovia, 1982. En este texto se comprueba cómo los contactos entre Segovia y Arévalo eran muy frecuentes.

23. A. Sáenz-Badillos y J. Targarona, *Diccionario de autores judíos*, El Almendro, Córdoba, 1988, pp. 71-72.

recho judío (*Zaker saddiq*) que incluía una *Crónica* histórica que es considerada destacable en su género. Al marchar al exilio, el barrio donde habían vivido comenzó a llamarse Barrionuevo, tal como sucedió en Ávila y en otras localidades del reino. Aquella zona fue progresivamente ocupada por los mudéjares.

Éstos eran menos numerosos que los judíos: unos 70 vecinos en 1501, que equivalían aproximadamente al 10 por cien del conjunto de la población[24] y vivían prácticamente todos en el arrabal. Se ganaban la vida trabajando la tierra, siendo carpinteros, albañiles y tejedores y también desempeñando profesiones propias del sector servicios (veterinarios, barberos…) y como tratantes de ganado. Tenían mezquita y alfaquí. También sabemos que dentro de la misma comunidad mudéjar había problemas a causa del reparto de las cargas fiscales: los representantes de la aljama denunciaron ante la justicia en 1498 que algunos de los moros más pudientes eran "favoresçidos de algunas personas" y no contribuían con la cantidad que les correspondía. Esta velada acusación a personas con capacidad de favorecer a ciertos ricos, se refería a que la reina Isabel la Católica había enviado una carta a Alí Albéitar donde decía que éste pagase lo mismo que los demás vecinos musulmanes en atención "a los servicios que Alí Albéitar prestó a su madre que santa gloria haya". Los procuradores de la aljama no aceptaban que familias que eran acaudaladas pagaran lo mismo que las más menudas. Los jueces terminan dándoles la razón. Llamamos la atención a que esta familia de los Albéitar gozara del favor de la reina Isabel a causa de los servicios prestados a su madre, doña Isabel de Portugal, durante los largos años en que ésta vivió en Arévalo, donde acababa de morir en 1496. No sabemos qué tipo de servicios prestó; es probable que guardaran relación con alguna habilidad profesional del señor Albéitar ya que en cierto momento es denominado "maestre Alí Albéitar"; no sería descabellado sugerir que se tratara de un habilidoso carpintero o alarife encargado del mantenimiento del palacio real que contaba con la confianza del mayordomo o administrador de la casa de la reina madre, el licenciado don Gutierre Velázquez: resulta esclarecedor que, tal como más adelante veremos, Alí Albéitar al bautizarse en 1502 tomase precisamente el nombre de Gutierre Velázquez[25], en honor de su protector y que la esposa del moro se hiciera llamar Catalina Franca, que era el nombre de la mujer del mayordomo de la casa real[26]. En realidad el mayordomo don Gutierre Velázquez había fallecido en 1494 pero su hijo, Juan Velázquez de Cuéllar, le había sucedido en to-

24. Véase S. de Tapia, "Los mudéjares de La Moraña y su legado cultural", en J. L. Gutiérrez Robledo (dir.), *Memoria mudéjar en La Moraña*, Asodema/Proyecto LEAL, Ávila, 2011, pp. 329-358.

25. AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 391-48. Public. por C. Luis López, *Poder y Privilegio en los Concejos abulenses en el siglo XV*: *la documentación medieval abulense en la Sección Mercedes y Privilegios del Archivo General de Simancas*, IGDA, Ávila, 2001.

26. Vid. M. Diago Hernando, "Los Velázquez de Cuéllar, tenentes de Arévalo, en el horizonte político a fines de la Edad Media", *Cuadernos Abulenses*, 16 (1991), pp. 11-40. Y del mismo autor "El Contador Mayor Juan Velázquez de Cuéllar: ascenso y caída de un influyente cortesano en la Castilla de comienzos del siglo XVI", *Cuadernos de historia de España*, 83 (2009), pp. 157-185, Buenos Aires.

dos sus cargos e incluso logró mucho más poder cortesano y más cercanía con los Reyes Católicos que su padre; esto explica por qué Yuçef Albéitar, el hermano de Alí Albéitar, recibió en el bautizo el nombre de Juan Velázquez.

Los moriscos de Arévalo en la primera mitad del siglo XVI

Con ocasión del levantamiento de los mudéjares granadinos a finales de 1499, en cuya represión participaron gentes de Castilla, se produjeron en estas tierras episodios de reacción de los cristianos viejos contra los moros locales[27]. Efectivamente, el 18 de febrero de 1500, en pleno apogeo de la revuelta granadina, "Avdalla Manjón e Farax de San Miguel, por sí e en nombre del aljama de los moros de Ávila [dicen que] después que acontesçió el alboroto de los moros en la çibdad de Granada, los veçinos e moradores della [de Ávila] e de su tierra e comarca, oyendo la dicha nueva, sin más pensar ni saber la verdad, se alborotaron, especialmente los vecinos de Fontiveros[28]; los quales diz que se deliberaron e quisieron poner por obra de venir a la villa de Arévalo a robar e meter a sacomano la morería de la dicha villa". La reina acepta tomar a los moros de Arévalo "so my seguro e amparo" y les entrega una carta de seguro[29]. Al final se añade: "Diose otro tal para Ávila".

Esta reacción de los de Fontiveros contra la aljama de Arévalo podría estar motivada porque les escandalizaría la naturalidad con la que se aceptaba en la capital de La Moraña la presencia de musulmanes y el trato de favor que la Corona daba a algunos de ellos. Parece que el seguro ofrecido por la reina logró tranquilizar la situación y no conocemos otros "ruidos e bollicios" que afectaran a los moros arevalenses. La pérdida de las Actas Consistoriales de estos años y la inexistencia de protocolos notariales tan tempranos no nos permite conocer detalles de cómo se desarrolló el acto del bautizo de los musulmanes de Arévalo. Por fortuna sí sabemos lo sucedido en otras localidades de la región[30] por lo que podemos afirmar que se bautizarían en torno al 25 de abril de 1502, quizá con alguna "alegría" muy propia de estas tierras como sería co-

27. Vid. S. de Tapia, "1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos" en *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016) pp. 133-156 y también P. Ortego, "Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros", *Espacio, Tiempo y Forma, serie III, Hª Medieval*, t. 24, 2011, pp. 279-318; p. 282.

28. Fontiveros era una villa de 605 familias en 1530 cercana a Arévalo; su característica más peculiar era que su población estaba constituida por una gran cantidad de hidalgos lo que nos permite suponer que algunos de ellos estarían participado en los enfrentamientos bélicos de Granada. Sus parientes y amigos serán los protagonistas de este "alboroto".

29. AGS, Sello, 18 de febrero de 1500 (public. por M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, Universidad, 1989, pp. 118-119).

30. Vid. S. de Tapia, "1502 en Castilla la Vieja…", o.c., pp. 139-144.

rrer algunos toros "porque los moros se tornaron cristianos" –tal como sucedió en Ávila– y con ciertos miembros del patriciado local actuando como padrinos de alguno de los bautizados. Esto último es lo que ocurrió en Arévalo con los hermanos Alí y Yuçafe Albéitar, tal como vimos más arriba.

En otro lugar hemos analizado los nombres que tomaron los neobautizados de cuatro ciudades o villas de Castilla la Vieja, entre las que se encuentra Arévalo[31]. Buscábamos si había indicios de que los musulmanes hubieran escogido, dentro del santoral cristiano, algún nombre que pudiera sugerir o recordar el mundo islámico, bien por su significado o por su parecido fonético con algún nombre musulmán. En Arévalo encontramos que de los 64 varones moriscos cabeza de familia conocidos (de 1502 a 1540) seis se llamaban Gabriel, lo que significaba el 9,4 % del conjunto de la comunidad masculina, solo por debajo de Francisco (10,9 %). Entre los cristianos viejos era un nombre muy infrecuente, aunque estaba totalmente aceptado. También entre los mudéjares arevalenses había sido muy empleado ya que hubo 5 llamados Gibre, palabra que era una trasposición al castellano del nombre árabe Ŷibril, que corresponde con nuestro Gabriel. En el Islam el arcángel Gabriel es venerado porque transmitió a Mahoma, en nombre de Alá, la revelación. Podríamos pensar que, al tomar este nombre, varios moriscos de Arévalo pretendieron conservar los vínculos con su antigua religión a la vez que cumplían los requisitos de la Iglesia Católica. Pero a las autoridades cristianas, aunque ignoraban casi todo de la religión islámica, les debió parecer sospechosa tanta presencia de los ángeles en la onomástica de los moriscos (también había algún Miguel y, sobre todo, un Armadiel, que era un ángel caído) de forma que el provisor que visitaba periódicamente la diócesis en nombre del obispo, en 1525 ordena al párroco de San Salvador de Arévalo –donde eran feligreses la mayor parte de los cristianos nuevos–, "que por quanto son muchos los convertidos[32] sus parrochianos, tenga mucha vigilançia y astucia en la administración de los sacramentos e bautismo. Que con tiempo sean bautizados y puestos nombres de santos o de santas a las criaturas que bautizaren"[33]. La llamada a la vigilancia y a la astucia en materia de onomástica parece indicar que los clérigos sospechaban lo mismo que nosotros. Y también que tiene fundamento nuestra hipótesis de que los moriscos de Arévalo intentaron conservar ciertos vínculos con su anterior cultura religiosa a la vez que rechazaban discretamente el proyecto aculturador de las autoridades cristianas. Curiosamente ni en Avila, Valladolid o Segovia se produce este comportamiento[34].

---

31. Ibídem, pp. 145-148.
32. *Convertidos* es el nombre que en la diócesis de Ávila se daba a los antiguos mudéjares "nuevamente convertidos de moros"; el nombre de *morisco* solo se empleará años después para referirse a los granadinos llegados en 1570.
33. Archivo Diocesano de Ávila (ADA), *Libro de Cuentas de San Salvador* (Arévalo), 1498-1525, fol. 17.
34. Aunque los abulenses recurrieron a una práctica similar, si bien con menor contenido religioso, al escoger como nombre más frecuente (nada menos que el 15,7 %) Lope, que era exactamente el sonido del nombre musulmán Lubb (S. de Tapia, "1502 en Castilla la Vieja…", o.c., p. 148).

Un hecho que creemos tuvo consecuencias importantes para el grupo humano de los moriscos de Arévalo fue la marcha en 1507 de al menos quince familias hacia el sur, once de ellas se asentaron en Berbería (concretamente en Tetuán y en Fez)[35] y cuatro en Granada[36]. La lógica nos lleva a pensar que se trataría de los más islamizados, de los que mejor conocían el Islam (incluyendo muy probablemente el alfaquí, que se llamaba Mahomad)[37] y/o de los que intuyeron que el bautizo no sería solo un trámite formal sino el comienzo de un proceso de integración en la religión de quienes les habían sometido secularmente con el consecuente abandono de la religión de sus antepasados. Al problema religioso de la apostasía se añadía que Castilla estaba atravesando una preocupante crisis demográfica como consecuencia del gravísimo contagio pestífero iniciado en1504 y que duraría hasta 1508, aproximadamente. Evidentemente, el desplazamiento hacia el sur de algunos de los recién bautizados no se limitó a Arévalo sino que se produjo también en otros lugares de Castilla. Sin embargo fue en la villa castellana donde la reina Juana emitió el 15-II-1515 estas dos provisiones: 1ª Que tiene conocimiento de que "muchos de los nuevamente convertidos de moros se pasan a allende a tornar moros y venden acá todos sus bienes muebles y raíces para se pasar". Por ello ordena que no puedan vender estos bienes sin licencia "so pena de muerte y de perdimiento de todos los bienes". 2ª Que ha sido informada de que algunos de los moriscos "van al reino de Granada y entran y están y contratan con él y, porque dello se siguen muchos inconvenientes", ordena que nadie de los nuevamente convertidos entre en el dicho reino de Granada "so pena de muerte y de perdimiento de todos los bienes"[38].

La aplicación de estas provisiones reales, especialmente la primera (que prohibía vender también bienes muebles), hubiera sido muy perjudicial para los moriscos de Arévalo que se dedicaban al comercio de larga distancia. Por ello inmediatamente recurrieron al padre de la reina, Fernando el Católico, quien 15 días después, el 30 del mismo mes de marzo, emite desde Medina del Campo otra provisión dirigida al corregidor de Arévalo donde dice, remitiéndose a la anterior provisión, que "se vio que en mandarse avría inconvenientes e que los dichos nuevamente convertidos reçiberían agravio especial los que son buenos cristianos e católicos… porque mi voluntad e de la dicha mi hija no a seydo de hazer agravio a los dichos nuevamente convertidos, fue acordado que debían mandar suspender el efecto de la dicha provisión en quanto a los bienes muebles de los dichos cristianos nuevamente convertidos destos reynos e por la presente lo suspendo…"[39].

---

35. AGS, *Consejo Real de Castilla*, 102,1. En Tetuán se asentaron nueve familias, varias de ellas del clan de los Copete, y en Fez dos de los Avanciques.
36. AGS, *Registro General del Sello*, abril 1508.
37. En 1500 se suscribió ante él una escritura de *Almovayda* (es decir, las capitulaciones matrimoniales) entre Gibre Bori el mozo y Fátima Albéitar, hija de Alí Albéitar. Los contrayentes eran primos carnales, hijos de hermanos (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid –ARChV–, Reg. Ejec. 150,38).
38. AGS, *Diversos de Castilla*, leg. 1, 12.
39. AGS, Cámara de Castilla, Pueblos, 2-1, doc. 156-8.

Parece evidente que los moriscos de Arévalo, en especial sus mercaderes, eran un grupo capaz de hacer valer sus intereses; quizá las buenas relaciones que pudieran tener con quien gobernaba la villa en nombre de los reyes –el contador Juan Velázquez de Cuéllar– contribuyera a ello.

En el año de 1516 comienza un conflicto entre Arévalo y la Corona que va a convulsionar durante un lustro la vida de la villa. Ese año el príncipe Carlos cedió a la viuda de don Fernando el Católico –doña Germana de Foix–, en régimen de señorío, las villas de Arévalo, Madrigal y Olmedo. Al momento las tres villas pusieron en marcha todos los recursos posibles para evitar perder el estatus de lugares de realengo, recibido de Isabel la Católica y otros reyes anteriores. No obstante, fue Arévalo la que llevó el peso de la resistencia. Ya en agosto de este año vemos cómo "la comunidad de la universidad e cabildo de los buenos hombres pecheros del arraval", reunida en asamblea junto al corregidor, acuerda apoyar las medidas necesarias "para que no fuese por ninguna vía enajenada de la Corona real". En la relación de asistentes a esa asamblea aparece en primer lugar el mercader morisco Juan de la Parra y también en puestos destacados Hernando Bori y otros seis moriscos[40]. A final de año Arévalo decide, con el liderazgo del gobernador Juan Velázquez de Cuéllar, defender con las armas sus privilegios. Durante cuatro meses y medio los arevalenses resistieron los asaltos de las fuerzas realistas. En estos combates participó muy activamente Íñigo de Loyola, quien llevaba once años viviendo en casa de Juan Velázquez de Cuéllar. El cardenal Cisneros, que era el regente, prometió al gobernador que las villas serían reincorporadas a la Corona en breve, en cuanto don Carlos regresase a Castilla. Se depusieron las armas y, de momento, un corregidor nombrado por doña Germana asumió el mando y detuvo a Juan Velázquez de Cuéllar. En las cortes de Valladolid de 1518 el rey prometió devolver al realengo las tres villas, aunque no lo llevaría a efecto hasta el 9 de septiembre de 1520. El hecho de que el emperador por fin les devolviera "las libertades" explica por qué ambas villas no se adscribieron al levantamiento comunero[41].

Durante el conflicto de las comunidades la presencia institucional de algunos individuos de la élite morisca comienza a dejar rastro en la documentación. A finales de junio de 1520, el aludido mercader Juan de la Parra es elegido por el Ayuntamiento como miembro de la delegación que se desplaza a Barcelona a visitar al virrey y al presidente del Consejo Real para exponerles la posición de Arévalo en el asunto de sus "libertades". Es una delegación de 7 personas que representan a todos los estamentos de la villa: un regidor, dos nobles, el procurador de los pecheros de muros adentro, el procurador de los

40. AHN, Clero, leg. 201, Franciscas de la Encarnación de Arévalo (vid. M.J. Ruiz Ayúcar, "Aportación a la historia de las Comunidades en Ávila", *Cuadernos Abulenses*, 7, 1987, pp. 219-240).

41. Sobre el desarrollo del conflicto comunero en Arévalo puede verse nuestro trabajo "Ávila en la encrucijada de Castilla: la rebelión de las comunidades", capítulo III de G. Martín García (coord.), *Historia de Ávila, V Edad Moderna* (1ª parte), Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2013, pp. 145-239.

pecheros del arrabal (Juan de la Parra), un clérigo secular y un religioso[42]. En la tensión que sucedió al terrible incendio de Medina del Campo provocado por las tropas imperiales, Arévalo temió ser atacada pues estaba rodeada de ciudades muy comprometidas con la causa comunera. La parte más expuesta era el arrabal, donde vivía aproximadamente un tercio de la población (de la que a su vez eran moriscos una tercera parte), porque carecía de defensas al estar "muros afuera". El 14 de septiembre comparece en el Concejo el procurador del arrabal, acompañado de los mercaderes "Juan de la Parra e Juan Casado [moriscos] en nombre de los veçinos del Barrio Nuevo del arrabal" (es decir de la morería), y solicitan "que, por que otros veçinos de la dicha villa sacan sus haciendas, que les dexen a ellos hacer así" y poder llevarlas al interior de los muros. Días después, el 5 de octubre, "juró en forma de derecho Fernando Bori[43] para ser procurador del arrabal e tierra de dicha villa por quanto dixeron que le avían nombrado por procurador. E los dichos señores le reçibieron el dicho juramento e le ovieron por tal procurador"[44]. Hemos de suponer que fueron los sexmeros de la tierra los que le eligieron para ese importante cargo en aquellos delicados momentos. Con un apellido tan exclusivo de los mudéjares como era Bori, aquellos campesinos no podían ignorar que el procurador que elegían había sido moro hasta hacía 18 años; sin embargo le escogieron a él y no a otro. Las cualidades de Bori debían ser tantas que lograron imponerse a los generalizados prejuicios del pueblo llano hacia los que no eran cristianos viejos. Estuvo en el cargo un año entero –lo máximo que estaba permitido– y en 1524 fue reelegido[45]. Este era un cargo de representación muy importante ya que –además de su carga simbólica– del arrabal y tierra procedía el 80 % de los recursos fiscales de Arévalo y el procurador del arrabal y tierra tenía que ser consultado sobre el destino de su aportación.

Habiendo transcurrido más de 20 años desde el bautizo, las autoridades eclesiásticas comenzaron a preocuparse por el escaso avance de la cristianización de los moriscos. Hacia 1523 la Inquisición de Valladolid visitó Segovia e hizo ciertas detenciones rigurosas. El año siguiente el conjunto de los convertidos de la Corona de Castilla se quejó al Consejo de la General Inquisición (dando muestras de que existía cierta coordinación entre ellos) de que en al-

42. Archivo Municipal de Arévalo (AMA), *Actas Municipales*, Libro 1º (1519-1523), fol. 186v.

43. Ya en 1516 –como hemos visto– fue uno de los que instó al gobernador de la villa a oponerse al intento del emperador de que Arévalo perdiera su carácter realengo y fuera donada a la viuda de Fernando el Católico.

44. Ibídem, fols. 198v y 202-202v. Hasta 1538 el arrabal fue considerado por todos como el séptimo sexmo de la tierra y sus vecinos carecían de las ventajas fiscales que disfrutaban los "buenos homes exentos de la villa muros adentro", a pesar de que también eran pecheros. Ese año el arrabal inicia su demanda de separarse de la tierra e incorporarse a la villa. Hasta 1660 no lo lograrán. En cambio los de la tierra conseguirán en 1538 que el procurador de la tierra no pudiera ser alguien del arrabal (vid. J.J. de Montalvo, *De la historia de Arévalo*, Imprenta castellana, Valladolid, 1928, vol. I, pp. 131-132 y 162-164).

45. Arch. Chanc. Valladolid, Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), 81,1.

gunos distritos se les prende "por cosas muy livianas y con sólo un testigo..." y alegaron que ellos "son personas sin letras e oficiales e tratantes e muchos de ellos labradores e diz que nunca fueron instruidos ni enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica". El Consejo de la Suprema toma algunas medidas para controlar el excesivo celo del tribunal de Valladolid[46].

Por su parte, el clero secular también comienza a prestar atención a estos peculiares feligreses. Así, en la Visita del Provisor en 1525 a la parroquia arevalense de San Salvador, se expresa la preocupación por el escaso o nulo avance en el conocimiento de la doctrina cristiana por parte de los "nuevamente convertidos de moros". Ordena al párroco, refiriéndose a ellos, que "con tiempo se confiesen en sus enfermedades e resçiban los sacramentos e extremaunción e que fagan sus testamentos por sus propias personas sin cometer a otro. Y con los matrimonios que no consientan hazer desposorios entre ellos sin que primero fagan amonestaciones e se guarde la constitución sinodal... y que procuren de traer sus hijos a la iglesia e conversen con los fieles cristianos e aprendan los principios de nuestra sancta fe cathólica. Y si tiempo oportuno huviere, que ellos mesmos los invoquen a la iglesia e vayan a sus casas a los enseñar a signar e santiguar e todas las cosas necesarias a nuestra sancta fe Católica"[47]. Da la impresión de que se hace mayor hincapié en las prácticas religiosas y en los ritos que en las creencias y conocimientos, al menos en el caso de los adultos; solo se alude a la conveniencia de aprender los "principios de nuestra sancta fe cathólica" cuando se refiere a los niños.

En 1529 la Corona se sumó a la campaña para integrar a los moriscos en la sociedad cristiano-vieja y emitió una orden para que aquellos abandonaran las morerías y se dispersasen por los demás barrios de las ciudades y villas. Si había resistencias, los Corregidores tendrían que emitir un informe de la situación y negociar con los afectados. Se conoce el informe del de Arévalo, enviado en mayo de 1529 a la Inquisición de Valladolid. En él expresó "su paresçer sobre la mudanza" de los moriscos de Arévalo e "hizo memoria de todos los que viven juntos en el Barrionuevo" (así se llamará en el siglo XVI el espacio ocupado en los siglos precedentes por judíos y musulmanes): son 87 y entre ellos viven 17 cristianos viejos. Añade "que sería cosa muy provechosa y saludable para sus ánimas que se muden y que entre dos convertidos viva un cristiano viejo". Dos meses después les convocó a todos ellos en casa del adinerado mercader morisco Juan Casado y les hizo saber el mandamiento dado por la Inquisición de Valladolid respecto a su dispersión por el conjunto de la villa. La asamblea lo rechaza y nombran como sus portavoces, para que recurran el mandamiento, a Hernando Bori, al que ya conocemos, y a Ambrosio Albéitar, hijo del Alí Albéitar protegido por la reina Isabel que al bautizarse había tomado

46. Vid. S. de Tapia, *La comunidad morisca de Ávila*, Universidad, Salamanca, 1991, pp. 223-224.

47. ADA, *Libro de Cuentas de San Salvador* (Arévalo), 1498-1525, fol. 17.

el nombre de Gutierre Velázquez[48]. Ambos portavoces eran entre sí primos hermanos. Lo que sabemos de la vida de los moriscos a partir de este momento indica que mayoritariamente siguieron viviendo donde siempre lo hicieron, aunque algunas familias que tenían tienda se fueron trasladando a la concurrida plaza del arrabal, lugar que estaba muy cerca de la morería.

En la siguiente década la vida de los moriscos discurrió con tranquilidad, probablemente porque el inquisidor general, el erasmista Alonso Manrique de Lara, era partidario de que fueran los párrocos quienes cuidaran de su integración religiosa en vez de la Inquisición. A su muerte en 1538, el Santo Oficio lograría que el asunto morisco pasara a ser de su casi exclusiva competencia.

Al menos desde 1527 se había asentado en Arévalo, procedente de Granada, el cristiano nuevo Francisco Peregil quien tenía conocimientos de derecho y de gestión de patrimonios. Esta persona aparece en 1528 siendo el mayordomo, es decir el tesorero, de la parroquia del Salvador[49], pero en 1545 compra y rehabilita como vivienda propia el edificio de la antigua mezquita o *almagid* que vendía el heredero de una mujer noble. Este curioso personaje dedicaría en adelante muchas energías en ayudar a sus correligionarios[50].

Un acontecimiento de gran trascendencia en la vida de la colectividad morisca de Arévalo es el conocido como la "complicidad" de 1540. Ese año Ana de Fonseca, una joven morisca arevalense, denuncia ante la Inquisición a numerosos familiares, amigos y conocidos, tanto de Arévalo como de Medina del Campo y Toledo, acusándoles de hacer prácticas islámicas. La Inquisición se vuelca en este asunto, en el que se ve implicado un muchacho –llamado Agustín de Ribera, el mozo[51]– "que tenían en Arévalo por profeta y mensajero de Mahoma". La red

48. AHN, Inq. leg. 4603, exp. 1, s.f. Se organiza un interrogatorio para averiguar dónde viven los moriscos y un eclesiástico declara que "conoce a dos o tres convertidos que viven fuera del barrio", es decir, de la vieja morería.

49. AHN, Clero, Secular-Regular, leg. 221, fascículo 1º, exped. 2º.

50. La interesante labor desarrollada por este individuo y su familia para intentar preservar algunos elementos de la cultura de los moriscos de la villa castellana puede verse en nuestro trabajo "Las élites de la comunidad morisca de Arévalo. Redes sociales y formación de liderazgos", A. Fábregas y A. Echevarría (coords.), *De la alquería a la aljama*, UNED, 2016, pp. 429-467. Suponemos que habría nacido en Arévalo pero siendo muy niño se marchó con su familia a Granada. Allí vivieron en "la parroquia de Santiago, tras las carnicerías de la calle de Elvira" (Arch. Hist. Prov. de Ávila –AHPAv–, Prot. 2034 f. 524).

51. Durante años este brumoso personaje indujo a varios historiadores –incluido quien firma este artículo– a pensar si no sería el Mancebo de Arévalo. Pero recientemente M. García-Arenal ha encontrado, entre los fondos de la Inquisición de Toledo (leg. 192.15; 196.20; 196. 21; 196.29 y 197.16), la documentación que aclara la vida y obra de este joven. Agustín de Ribera no fue el autor de la *Tafsira* sino un joven morisco, procedente de un pueblo toledano llamado Ajofrín, que fue afectado por ciertos trastornos mentales (convulsiones, trances, raptos, calenturas…) que, hábilmente manipulados por su primo Juan de Sosa, hicieron creer en 1535-1540 a ciertos moriscos de la Castilla rural –sobre todo en Arévalo– que Agustín de Ribera era un visionario que cuando estaba *amortecido* recibía mensajes de los ángeles. Este fenómeno hay que relacionarlo con el *alumbradismo* que desde algún tiempo antes venía desarrollándose en el ám-

de complicidades se extiende a Valladolid y las detenciones se multiplican, así como las confiscaciones de bienes de los procesados. Lamentablemente la Inquisición de Valladolid no conserva los Procesos y las Relaciones de Causas anteriores a 1622; por ello hemos tenido que recurrir, para fechas anteriores, a los libros de *Cartas, Provisiones y Despachos del Consejo de la Suprema a los Tribunales* (una especie de Registro de Entrada y Registro de Salida de la correspondencia entre la Suprema y las inquisiciones territoriales) y a las *Cartas al Consejo, Expedientes y Memoriales* (copia de la correspondencia enviada desde la Inquisición de Valladolid al Consejo de la Suprema)[52]. Esta documentación nos ilustra de cómo el conflicto desembocó en el Edicto de Gracia del año 1543 concedido a los convertidos de Arévalo y Medina del Campo con el objetivo de facilitar la integración de los cristianos nuevos después de un par de años de fuerte represión[53].

La aplicación del Edicto supuso que todos los procesados recuperaron tanto la libertad como los bienes que se les había confiscado. No obstante, tuvieron que pagar unas multas mucho menos benevolentes de lo que dijo el emperador; pero éste estaba en el centro de Europa combatiendo con los protestantes y lo último que deseaba era enemistarse con el Santo Oficio. No tenemos constancia de que algún cristiano nuevo de la villa rehusara acogerse al Edicto; esta aceptación generalizada de la oferta inquisitorial puede interpretarse como que los afectados reconocían que seguían conservando algo o mucho de su pasado islámico y que el temor a la eficacia investigadora y a los castigos de la Inquisición era tal que preferían arrostrar sus penas pecuniarias antes que arriesgarse a caer en sus manos. Teniendo en cuenta lo sucedido posteriormente, los moriscos de Arévalo en ningún momento entendieron aquel acuerdo como un compromiso de aceptación sincera del cristianismo, con el correspondiente abandono de sus costumbres religioso-culturales; más bien lo consideraron como una especie de tregua para ganar tiempo al haber comprado la inhibición de la Inquisición; con esta actitud no es extraño que algunos descuidaran el recato conveniente respecto a sus prácticas más o menos religiosas, dando pie a posteriores intervenciones inquisitoriales. De hecho Arévalo fue el lugar de Castilla la Vieja donde sus moriscos fueron más reprimidos por el Santo Oficio: nada

---

bito cristiano. La peculiaridad de este caso fue que Juan de Sosa, más instruido en el Islam que la mayoría de sus correligionarios –incluido A. de Ribera–, se dio cuenta de la potencialidad adoctrinadora de aquellos "poderes" y fue manipulando a su primo a fin de que sus "raptos" y revelaciones estuvieran relacionados con el Islam para contribuir a revitalizar la fe y para mejorar el escaso conocimiento que los moriscos castellanos tenían de la doctrina de sus padres y abuelos. A. de Ribera fue acusado de "dogmatizar", es decir de "mahometizar" a sus correligionarios (lo que llevaba aparejada pena de muerte); su primo fue condenado a la hoguera (M. García-Arenal, "A catholic Muslim Prophet. Agustín de Ribera, 'the Boy Who Saw Angels'", *Common Knowledge*, 18:2, 2012, pp. 267-291, Duke University Press).

52. Estas *Cartas, Provisiones, Expedientes*... comienzan en 1570 y se hallan en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, libros 572 a 577, y las *Cartas al Consejo*... en los legajos 3.189 a 3.205.

53. Esta "complicidad" la hemos estudiado con algún detenimiento en nuestro libro *La comunidad morisca de Ávila*, o.c., pp. 226-234.

menos que el 10,3 % de sus cabezas de familia serían procesados entre 1570 y 1609[54]. Seguramente contribuiría a ello la presencia e intervención de algunas influyentes familias de la comunidad morisca empeñadas en conservar o proteger algunos de los vestigios –no necesariamente religiosos– del patrimonio cultural y simbólico heredado de sus mayores[55]. El resultado fue que el antiguo vínculo religioso-institucional que constituía la aljama fue lentamente sustituido por un sentimiento colectivo de pertenencia a una "comunidad emocional" que los moriscos (y también los inquisidores) identificaban con el mundo islámico[56].

Una comunidad en movimiento

Ya vimos más arriba que la situación geográfica de Arévalo facilitó que muchos de sus vecinos se dedicaran a la arriería[57], profesión que se adaptaba perfectamente a las necesidades y conveniencias de los moriscos. Veamos cómo serían las cosas: en cada recua iban dos o tres arrieros y varias mulas, dependiendo de la mercancía trasportada; llegaba a haber reatas de 12 caballerías, aunque lo más habitual eran las de 6 a 10 mulas o machos. El ir y venir de estos trajinantes era imposible de controlar por las autoridades o por los párrocos ya que a veces, simulando enfermedades u otras circunstancias, regresaba la recua a Arévalo pero sin todos los arrieros que salieron de la villa[58].

---

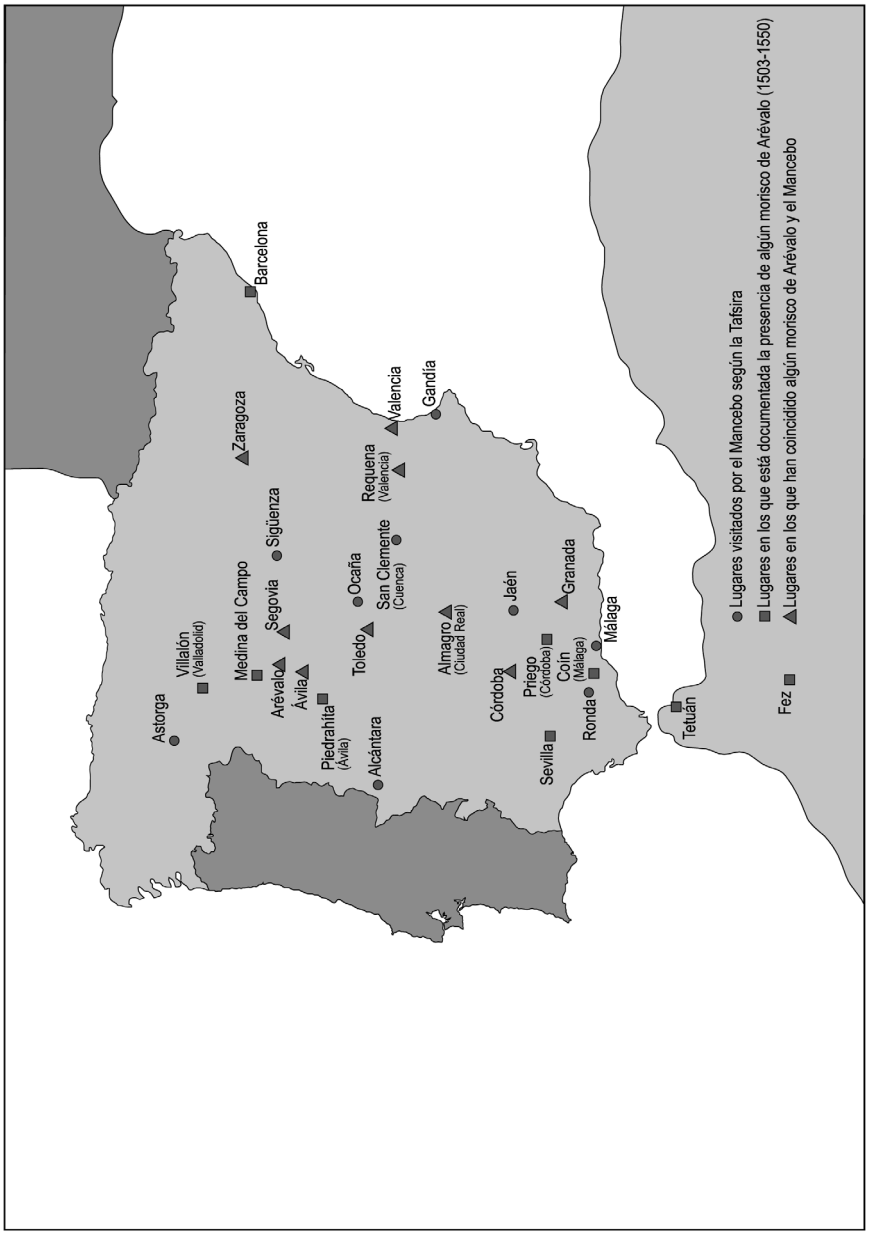
54. Vid. nuestro libro *La comunidad morisca de Ávila*, o.c., p. 257. En realidad los datos del libro han sido actualizados posteriormente ya que 12 de los que aparecían como de origen indeterminado hemos comprobado que eran de Arévalo. Tampoco el método de hallar el porcentaje es riguroso, tan solo es un mecanismo para comparar el grado de represión sufrido por las diversas comunidades criptoislámicas del distrito inquisitorial.

55. Este asunto lo tratamos en "Las élites de la comunidad morisca de Arévalo…", o.c.

56. Tomo esta idea de la "comunidad emocional" aplicada al universo morisco de M. García-Arenal, "The converted Muslims of Spain. Morisco cultural resistance and engagement with Islamic knowledge (1502-1609), en R. Tottoli (ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West*, Routledge, New York, 2015, pp. 38-54.

57. En tierras castellanas, durante la primera mitad del siglo XVI, las palabras arriero y mercader se usaban en general con el mismo significado, si bien el mercader siempre era más acaudalado que el arriero y nunca era asalariado. A veces se distinguía a un tipo de mercader especialmente rico, que era el que importaba objetos preciosos y se le llamaba joyero. En el último tercio de la centuria, el término "arriero" siguió reservado para designar a los simples trasportistas, en cambio "mercader" equivalía a nuestro actual "empresario" cuyo negocio consistía en traer mercancías propias (es decir, compradas por él en lugares lejanos) y comercializarlas él mismo en sus tiendas, o en comprar productos aquí (el más habitual eran las lanas y los paños) y llevarlos a otros lugares para venderlos por su cuenta.

58. Por ejemplo, así ocurrió en 1565 con el mercader arevalense Pedro Ruiz, a quien la Inquisición descubrió que viajaba a Argel aprovechando que "iba y venía a Valencia y envía la recua a Castilla con los criados" (AHN, Inq. leg. 3205-2). A dificultar los eventuales controles contribuiría que a veces algunos arrieros llevaban estudiantes con ellos: eran los llamados "ordinarios", una especie de correos oficiales entre dos localidades. En Arévalo hubo varios moriscos dedicados a esta especialidad (AHPAv, Prot. 2250 f.975; 13-X-1589 y Prot. 2318 f. 79-84; 11-IV-1597) y en Ávila aún más (S. de Tapia, *La comunidad morisca*…, o.c., p. 193).



Lugares donde está documentada la presencia de moriscos de Arévalo y la del Mancebo (1503-1550).

Por otra parte se supone que el Mancebo de Arévalo recorrió parte del territorio del reino simulando ser un miembro más de la recua[59]. Es difícil imaginar que estuviera ejerciendo la arriería todo el tiempo que dedicó a recorrer el país para reunirse con comunidades criptoislámicas o para encontrarse con personas con las que quería entrevistarse para ampliar sus conocimientos. Más lógico es pensar que comenzaría acompañando a alguno de sus familiares en la recua y que, al cabo de un tiempo, iría dando prioridad a sus actividades proselitistas, fase en la que viajaría acompañando a cualquier arriero morisco –aunque no fuera pariente– que viajara al lugar donde él quería ir. El Mancebo aprovecharía la estancia en los mesones y los encuentros en los caminos para pedir a otros arrieros moriscos que le ayudaran a concertar las reuniones en los pueblos donde tuviera información de la existencia de grupos de cristianos nuevos dispuestos a recibirle para tener alguna de "las juntas que tan de ordinario hay entre ellos", como más tarde se dijo en las Cortes de Madrid de 1592-1598[60].

Fuera o no arriero, lo que sí afirma nuestro personaje en alguna ocasión es que se relacionaba con moriscos que viajaban "con ciertas mercancías" y que la primera parte de su proyectado peregrinaje a la Meca la haría con una compañía "que ya estaban a punto en Ávila la Real"[61].

Con el objeto de comprobar si hay cierta correspondencia entre los quehaceres de los auténticos recueros moriscos arevalenses y el deambular de nuestro cronista clandestino, hemos revisado los lugares donde aparece –según la documentación consultada[62]– algún cristiano nuevo de Arévalo entre 1503 y 1550 y el número de veces en que ocurre. El resultado son 17 lugares en 51 ocasiones, tal como se recoge en este cuadro:

LUGAR	Nº	LUGAR	Nº
Valencia	11	Aragón	1
Granada	9	Barcelona	1
Berbería	8	Coín (Málaga)	1
Medina del Campo	6	Córdoba	1
Sevilla	2	Requena (Valencia)	1
Piedrahíta (Ávila)	2	Segovia	1
Priego (Córdoba)	2	Sevilla	1
Villalón de C. (Valladolid)	2	Toledo	1
Almagro (Ciudad Real)	1		

59. Harvey lo sugiere en su tesis inédita *The Literacy Culture.*

60. *Cortes de Castilla.* En 4.2: Tipo/Fuente 1,10 – Activar., Madrid, 1887, tomo XIII, p. 97.

61. *Tafsira*, 3r.

62. Ante la práctica ausencia de protocolos notariales, las fuentes de donde proceden estos datos son varios procesos de la Audiencia Real (ARChV), otros procesos del Consejo Real de

Además está documentada su relación con personas de Ávila, Bilbao y Gandía. En estos contactos participan 40 personas, a alguna de las cuales las vemos en más de un lugar. La mayoría –24 en total– son mercaderes o arrieros que realizan viajes comerciales. También están incluidos los que marcharon al norte de África para "tornarse moros" (con un número impreciso aunque superior a los 8 aquí registrados) o los que al poco de bautizarse se trasladaron a Granada (5 familias). Posteriormente hubo otros que se marcharon huyendo de la Inquisición (aunque antes de 1543 fueron casos muy limitados), o para contraer matrimonio. El resultado fue que en aquella comunidad de unas 90 familias, casi la mitad de ellas contaban con alguien que viajaba, en la mayoría de los casos regresando a la villa castellana y en otros estableciendo su hogar en tierras lejanas; los que se asentaron en otras regiones continuarían en contacto con los que permanecieron en Arévalo a través de los arrieros castellanos.

Además de esos 17 lugares donde se detecta la presencia de moriscos arevalenses, inevitablemente tuvieron que conocer muchísimas más localidades, que eran las que se encontraban en el trayecto antes de llegar al destino. Dada la relativa lentitud con la que se desplazaban las recuas (ocho leguas al día)[63], en no pocos lugares se tendrían que detener para descansar, tanto ellos como las mulas. Es muy probable que a lo largo de los años desarrollaran en esos lugares amistades, la mayor parte de las veces con otros moriscos –residentes en el lugar o viajeros como ellos–. En este punto es obligado aludir a la importante función que para los arrieros moriscos cumplían los mesones, especialmente si –como sucedía con frecuencia– estaban regentados por otros cristianos nuevos. Así pues, durante algunos de estos momentos de descanso obligado tendrían oportunidad de intercambiar informaciones referidas a asuntos profesionales (estado de los puentes o vados, virtudes o defectos de tal o cual venta o mesón, oportunidades o inconvenientes comerciales sobrevenidos, etc.) y también a confidencias propias de los criptomusulmanes (posibles novedades en las normas dispuestas por la Iglesia respecto a su control, presencia de inquisidores en algún punto del recorrido, consultas sobre ritos coránicos, etc.). Incluso está documentado que algunos mesoneros moriscos acogían y ocultaban a correligionarios que huían del Santo Oficio. Esta última circunstancia terminó por ser conocida por los inquisidores quienes, precisamente desde Arévalo, llegaron a proponer al Consejo de la Suprema en 1568 que "ninguna persona destos conbertidos fuese ni pudiese ser mesonero porque los arrieros que vienen dellos, así del Andalucía como los hombres que pasan allende a estas partes, se andan entre ellos como entre sus parientes y allí son encubiertos por muchos días, de donde an venido las cosas que an acaesçido antes de aora"[64]. Pero esta dispo-

---

Castilla y provisiones del R.G. del Sello (en el AGS) y las secciones Inquisición y Clero (en el AHN).

63. Vid. G. Menéndez Pidal, *Los caminos en la historia de España*, ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1951, p. 89. Cada legua equivalía a 5,5 km.

64. AHN, En WP 4.2: Tipo/Fuente 2,10 – Activar. Inq. En 4.2: Tipo/Fuente 1,10 – Activar. leg. 3198, exp. 120.

sición no surtió efecto porque está constatada la presencia de mesoneros moriscos hasta las vísperas de la expulsión[65].

En esta materia, la realidad reflejada por la documentación de nuestros archivos coincide bastante con lo relatado por el Mancebo de Arévalo en su *Tafsira*. Lo cual es bastante lógico ya que, como veremos, el padre y los tíos de quien pensamos que era el propio Mancebo eran arrieros o mercaderes. T. Narváez enumera los 21 lugares visitados por el autor de *Tafsira* y vemos cómo hay 10 coincidencias con nuestra lista. También la investigadora puertorriqueña ha constatado que el cronista castellano utilizaba los mesones, no solo para descansar sino también para concertar entrevistas con ciertas personas, como ocurrió con Baray Gonssáles de Ávila con quien se citó en la venta de san Clemente (Cuenca)[66]. Allí coincidió con Nuzzayta Kalderán, una anciana maga y partera experta en el Corán, que también había viajado por muchos lugares, desde El Cairo hasta Ávila o Segovia; el Mancebo, ávido de aprender, mantuvo con ella intensas pláticas en el mesón durante nueve días[67].

Uno de los lugares donde coinciden las presencias del Mancebo y de los arrieros arevalenses fue Granada. En principio se puede pensar que para estos arrieros la ciudad nazarí no era un lugar como cualquier otro, sino la referencia más representativa de aquella "comunidad emocional" a la que ellos se empeñaban en pertenecer. Un detalle que puede reforzar esta idea es la existencia –constatada al menos desde 1556[68]– de un espacio en la morería de Arévalo al que llamaban el Albaicín: sólo alguien que hubiera visto ese barrio granadino y hubiera paseado por sus calles en aquel siglo –cuando las huellas del pasado islámico tenían que ser abrumadoras– y que, además y sobre todo, percibiera aquel ambiente como algo querido o añorado, sólo alguien así, decimos, pudo poner este nombre al corazón de la morería de nuestra villa castellana.

---

65. Vid. nuestro artículo "Arrieros, mercaderes, mesoneros… la movilidad de los moriscos de Castilla la Vieja", *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*, UNED, Madrid (en prensa).

66. Sería la Venta de Lomas, a las afueras de San Clemente, hacia el norte, que ya viene recogida en el *Itinerario de todos los caminos*, dibujado por Juan de Villuga en 1543 (vid. supra nota 19). En la actualidad hay una calle en San Clemente llamada Venta de Lomas, al norte de la población.

67. T. Narváez Córdova, "Nota preliminar" a su edición de *Tratado [Tafsira]…*, o.c., pp. 26, 61-64 y 275-276.

68. En un contrato de un censo entre dos familias moriscas y un noble arevalense, al indicar la ubicación de la casa con su corral que los cristianos nuevos ponen como garantía, se dice que la casa está "en el arrabal o barrio nuevo de Arévalo a la calle que va a San Andrés, a do llaman el Albaicín" (AHPAv, Prot. 2070 f. 189; 22-XII-1556). Otras referencias: Prot. 2034 f. 54 v (3 –II-1570); Prot. 2034 f.80 (30 -I-1571) y Prot. 2186 f. 87-90v (15-VI-1611).

El Mancebo de Arévalo regresa a su pueblo

Volvemos a 1543, cuando la Inquisición estaba dilucidando los términos en que se redactaría en Edicto de Gracia a los moriscos de Arévalo y Medina del Campo. Según nuestra propuesta este año apareció por su pueblo el Mancebo ¿En qué nos basamos para hacer tal afirmación? En la aparición de una documentación hasta ahora no relacionada con nuestro clandestino escritor. Antes de continuar, queremos reiterar que no estamos ante una evidencia de que la identificación de la persona que vamos a proponer como el Mancebo de Arévalo sea necesariamente certera. Se trata más bien de una hipótesis que consideramos razonable y plausible.

He aquí un resumen del pleito en el que se alude marginalmente a una persona que podría ser el Mancebo de Arévalo[69]. En enero de 1552 se ve, ante el corregidor de Arévalo, una demanda de Francisco Verdugo –un regidor de la villa que también era aposentador del emperador– reclamando para la "Cámara e Fisco Real" los bienes que habían pertenecido a Hernando de Barrionuevo, morisco de Arévalo, porque éste y otros cinco correligionarios[70] "hace unos diez años… con gran ofensa y vituperio de las leyes... se habían ido y ausentado de la dicha villa y de mis reinos de Castilla y pasaron allende la mar con ánimo e intención de tornar y seguir la mala e dañada y perversa secta mahomética". La sentencia dictada por el corregidor es favorable al aposentador del emperador pero Francisco de Barrionuevo, hermano de Hernando, recurrió la sentencia "por sus intereses y honra" y el pleito llegó en grado de apelación a la Audiencia Real de Valladolid. En mayo de 1552, Francisco salió en defensa de su hermano diciendo "no se ausentó destos reinos para pasar la mar para volver a ser moro" sino que, como "era hombre travieso y se había acuchillado en la villa de Arévalo con un alguacil y había habido otras cuestiones con otros… y para no ser preso se había ausentado y después de la sentencia había sido visto en el reino de Málaga en las guarniciones donde había estado y allí se había muerto y muy buen cristiano, e ansí lo era quando estaba en la villa de Arévalo". Además, los bienes de su hermano le pertenecían a él, Fran-

69. ARChV, Reg. Ejec. 842,28. En realidad el pleito en cuestión no se conserva pero sí un amplio y detallado resumen de 17 folios a doble página: es lo que en el argot judicial español se denominaba la "carta ejecutoria", documento oficial que el tribunal emitía a petición de una de las partes litigantes –normalmente, la ganadora–. Hemos buscado sin éxito el expediente completo de este pleito. Desde aquí agradecemos al personal del Archivo de la Chancillería de Valladolid su generosa colaboración en la búsqueda de dicho documento.

70. Entre los que estaba Antonio Casado quien, según los inquisidores toledanos que investigaron la estancia de Agustín de Rivera en Arévalo, tenía un libro en que "de un cabo estaba la oración escrita en moriego y en el otro cabo escrita e declarada en romance" (AHN, Inquisición, Toledo, leg. 197, 6, apud M. García-Arenal, "La Inquisición y los libros de los moriscos" en A. Mateos Paramio y J. C. Villaverde Amieva (coords.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Exposición celebrada en la Biblioteca Nacional, junio-septiembre 2010, pp. 68-69).

cisco, "como a hermano heredero legítimo abintestato y por ausentarse [Hernando] de su tierra no se entendía que se iba a volver moro ni a pasar la mar pues muchos cristianos e hidalgos se ausentan de sus tierras para las Indias e Italia e otras partes. Porque no se seguía ausentarse e luego volverse moro".

El abogado del regidor Francisco Verdugo se esforzó en demostrar que la huida de Arévalo en realidad estuvo motivada por el deseo de "pasar allende la mar –donde estaban otros sus deudos e parientes– con ánimo e intención de tornar y seguir la mala e dañada y perversa secta mahomética… lo uno por ser deçendiente de moros y lo otro porque un hermano suyo que se decía Gutierre e menor que el dicho Hernando de Barrionuevo, estando en la dicha villa de Arévalo y en otras partes, leía el Alcorán a los nuevamente convertidos y por ello habían (sic) sido preso (sic) por la Santa Inquisición y, al tiempo que se dio perdón general[71] y fueron reconciliados, le habían mandado estar en un monasterio çierto tiempo e allí murió". Y más adelante, en un recurso a la sentencia dada por los oidores de la Audiencia Real, dice que Hernando de Barrionuevo "siendo muchacho e antes e al tiempo que se fuese era pública voz y fama que leía y enseñaba cosas que tocaban a la ley de los moros contra nuestra santa ley católica [como] lo avían hecho sus padres y agüelos e deudos".

Esta última expresión relativa a sus padres, abuelos y parientes debe ser considerada como la típica expresión producto del arraigado prejuicio de las autoridades respecto a la absoluta entrega al proselitismo islamista de todos y cada uno de los moriscos y respecto a su odio al cristianismo. Tenemos información de las profesiones de los padres y los abuelos de estos jóvenes y no hemos hallado nada que nos induzca a pensar que eran alfaquíes antes de 1502 y que con posterioridad al bautizo llevaran a cabo algún tipo de actividad proselitista.

Así pues, según el regidor Francisco Verdugo, tenemos a dos hermanos jóvenes y solteros que hacia 1541-1543 enseñaban el Islam a otros correligionarios sirviéndose de un libro. Nos atrevemos a proponer que Gutierre es el que hoy conocemos como Mancebo de Arévalo ¿Por qué excluimos a Hernando? Por dos motivos: porque su hermano mayor dice que era propenso a las peleas (era "hombre travieso y se había acuchillado con un alguacil… y con otros"); y porque, cuando se marcha del pueblo, lo hace con otros varios correligionarios, algo así como su pandilla de amigos, lo que indica que había vivido continuamente en el pueblo. En cambio, de Gutierre no se dice nada más que "leía el Alcorán a los nuevamente convertidos y por ello habían (sic) sido preso"; ni el regidor ni su abogado conocían nada de este personaje. De donde se infiere que Hernando había vivido siempre o casi siempre en Arévalo donde tenía un círculo de amigos y era conocido por su vivo temperamento; en cambio de Gutierre no se da ningún detalle de su vida y carácter porque apenas le conocerían ya que probablemente hacía años que pasaba la mayor parte del tiempo fuera de Aré-

71. Sin duda se refiere al Edicto de Gracia de 1543 para los de Arévalo y Medina del Campo más arriba comentado.

valo[72] y solo aparecería de vez en cuando a causa de su "oficio" de arriero. En todo caso, según nuestra fuente, ambos murieron en torno a 1543-1544.

Si damos credibilidad a esta declaración, tanto Gutierre como Hernando sabían árabe y se atrevían a explicar el Corán, lo que nos lleva a pensar que en su casa el ambiente sería muy islamizado y de un nivel cultural superior a la media.

Volvamos a las frases dedicadas a Gutierre en el proceso:

> "un hermano suyo que se decía Gutierre e menor que el dicho Hernando de Barrionuevo, estando en la dicha villa de Arévalo y en otras partes, leía el Alcorán a los nuevamente convertidos y por ello habían (sic) sido preso (sic) por la Santa Inquisición y, al tiempo que se dio perdón general y fueron reconciliados, le habían mandado estar en un monasterio çierto tiempo e allí murió".

Vemos que Gutierre era el menor de los hermanos y se infiere que él y Hernando estaban solteros. Las actividades proselitistas no se limitaban a Arévalo sino que se extendían a "otras partes". Da la impresión de que esas "otras partes" no estaban muy alejadas de Arévalo porque, si así hubiera sido se habría empleado la expresión "otros lugares del reino"; podemos suponer que se está refiriendo a Madrigal, Medina del Campo u Olmedo, villas situadas en un radio de 30 km de Arévalo entre las que había mucho contacto. Se dice que Gutierre "estando en la dicha villa de Arévalo… leía el Alcorán a…"; el gerundio "estando" empleado en el siglo XVI corresponde a lo que hoy diríamos: "cuando estaba". Con esta interpretación podemos aceptar que se nos está diciendo que este Gutierre habitualmente estaba fuera de la villa pero que a veces venía a Arévalo. Leer el Corán y glosarlo era la forma habitual de instruir a los criptomusulmanes en su fe; parece evidente que lo leería en árabe y se lo traduciría, lo que nos lleva al hecho de que Gutierre no solo sabía suficiente árabe sino que tenía los conocimientos del Islam necesarios para explicar a sus correligionarios el contenido del libro sagrado. Al ser detenido no fue llevado a una cárcel como las que habitualmente empleaba la Inquisición con sus presos sino que fue internado en un monasterio, que probablemente fuera el de San Francisco[73], lo que puede interpretarse como que recibió cierto trato de favor. Supongo que con este gesto la Inquisición deseaba ser prudente en la relación con los criptomusulmanes arevalenses ya que en aquellos días se estaban considerando las circunstancias en que se concedería el Edicto de Gracia a los moriscos de la villa. La voluntad del Inquisidor General Tavera era que el Edicto contribuyera a la corrección de ciertos aspectos externos del comportamiento morisco con el fin de facilitar su integración social con los cristianos viejos**.** El propio Carlos V intervino en la redacción de los términos del Edicto acentuando

72. Esta ausencia habitual de Gutierre explica que, cuando Ana de Fonseca delata en 1540 a "muchas personas convertidas de moros que habían apostatado", el nombre de Gutierre no aparezca (AHN, Inq. Libro 574, fol. 3v, 24-VI-1540).

73. Era el más grande y el que tenía más recursos. El otro era el de los trinitarios (cf. J. J. Montalvo, *De la historia de Arévalo*, vol. II, pp. 132-134).

su benignidad; por ejemplo se opuso a que, los que confesasen sus errores y se acogiesen a la gracia, sufrieran penas pecuniarias indicando que solo fueran penas espirituales "porque los dichos moriscos vengan con más voluntad a la dicha confesión"[74]. Esta benevolente actitud del Santo Oficio contrasta con el trato que pocos años después daría a aquellos "cristianos nuevos de moros" que considerase incurrían en "las herejías de la secta de Mahoma". Es posible que también influyeran otros factores en el ingreso de Gutierre en un convento, en vez de en la cárcel donde estarían los que participaron en la "complicidad" de 1540-1541, tales como el hecho de que esta persona acabara de llegar a la villa de forma que era evidente que no había participado en aquel complot y los inquisidores no querían que hubiera contacto entre ellos; también pudo producirse una eventual reclamación del padre guardián de los franciscanos porque Gutierre quizá fuera un antiguo y especial alumno. O la circunstancia de ser miembro de una familia con cierta protección en la corte. En todo caso parece que no hubo proceso inquisitorial alguno, lo que significa que la Inquisición no fue consciente de quién era realmente el detenido; por fortuna para él nadie en Castilla sabía que en alguna parte de España había varios manuscritos favorables a la "secta mahométicа" escritos por él.

Podemos preguntarnos por qué aparece el Mancebo por Arévalo en 1543. Probablemente porque, como veremos más adelante, es muy posible que hubiera regresado de su peregrinación a la Meca[75] y deseaba ver a su familia; la misma necesidad de contacto familiar la tendría incluso en el caso de que no hubiera realizado este largo viaje sino que llevara mucho tiempo recorriendo los duros caminos y ventas de España. O quizá regresó porque tuvo conocimiento –a través de cualquiera de los arrieros abulenses dispersos por el país– de que se estaba gestando un Edicto de Gracia en su tierra y quiso estar presente a fin de intentar contrarrestar –si fuera posible– los efectos aculturadores de las iniciativas inquisitoriales.

A lo largo del pleito entre el regidor Francisco Verdugo y el morisco Francisco de Barrionuevo se dice que este Gutierre era hijo de Cristóbal de Barrionuevo y de su esposa Catalina Velázquez, ya difuntos en 1552. También se indica que la abuela de Gutierre se llamaba Catalina Franca. Como de pasada se dice que Gutierre murió en el convento ¿quizá había regresado enfermo a Arévalo de su viaje a la Meca y murió al poco tiempo? Esta hipótesis casa mal con lo que sabemos acerca de que iba a otros lugares a instruir en su fe coránica ¿Es posible que muriera como consecuencia del eventual tormento al que le habría sometido la Inquisición? ¿O que huyera del convento y, para evitarse proble-

74. AGS, Patronato Real, leg. 28-49.

75. Precisamente, algunos especialistas debaten sobre la existencia de un cuarto texto del Mancebo titulado *Peregrinación del Mancebo de Arévalo* (vid. Mª T. Narváez, *Tafsira*, o.c., pp. 14-15 y J. C. Villaverde, "Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias", *Memoria de los moriscos*, o.c., pp. 91-128).

mas, los frailes hicieron creer que había muerto? Todo parece indicar que nadie sospechó que esta persona fuera autor de tres libros en los que se animaba a los moriscos a perseverar y a mejorar el conocimiento de su fe islámica.

El hermano que sobrevivió, Francisco de Barrionuevo, aparece como mercader en la documentación posterior y, como hicieron algunos de sus paisanos dedicados como él al comercio, se trasladó a vivir a Medina del Campo, aunque continuó relacionándose con la gente de Arévalo. En 1574 se dice de él que ya es difunto[76].

Raíces familiares del personaje

Padre y abuelos paternos. Ya se ha visto cómo el padre de Gutierre era Cristóbal de Barrionuevo, mercader, natural de Ávila, que se asentó en Arévalo al casarse con Catalina Velázquez. En 1552 ya habían fallecido ambos. Cristóbal de Barrionuevo apenas aparece en la documentación manejada[77]. Era hijo del acaudalado mercader y joyero abulense Juan de Barrionuevo. Éste en 1503 vive en Ávila, en el barrio de San Nicolás, es decir, en la morería, y sabe escribir. En 1507 es calificado como "nuevamente convertido"[78], atributo exclusivamente empleado para los "nuevamente convertidos de moros". Ser designado como joyero no significaba que hiciera joyas sino que las importaba de otros lugares. Ya dijimos que este tipo de mercaderes solían ser los más pudientes dentro de su gremio; efectivamente en nuestras fuentes Juan de Barrionuevo siempre aparece como uno de los cuatro moriscos más ricos de la ciudad[79] y –si se tenían en cuenta también los cristianos viejos y los descendientes de judeoconversos– ocupaba el lugar 17º de los 25 individuos que constituían la élite burguesa de la ciudad en la segunda década de la centuria[80]. Además de riqueza, poseía reconocimiento social, tanto dentro de la comunidad morisca como entre la mayoría del colectivo de los comerciantes de la ciudad. Esto es lo que cabe inferir del siguiente episodio: en 1503 los 46 mercaderes y artesanos más activos de Ávila (entre los que están tres joyeros moriscos: Juan de Çamora, Lope Enríquez y Juan de Barrionuevo) presentan ante el Consejo Real una demanda contra una carta

76. AHPAv, Prot. 2034, fols. 291v, 321, 440-441 y 554-567v.

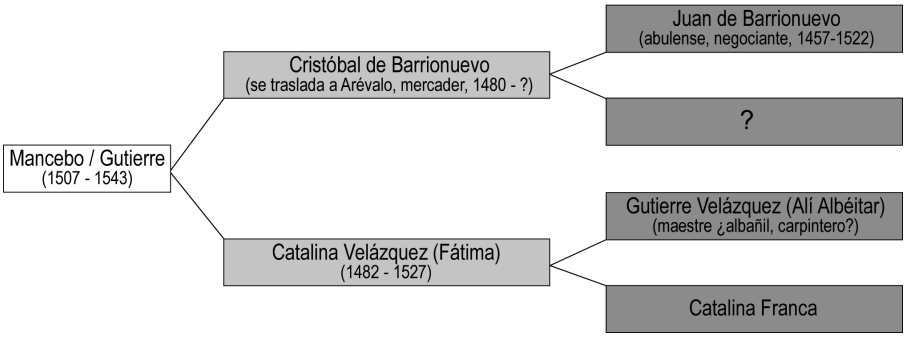
77. En 1529 ya vive en Arévalo y su hermano Francisco Pamo, que reside en Ávila, le da poderes para que cobre de un morisco arevalense una obligación que le debe (AHPAv, Prot. 7, f. 73). Conviene advertir que antes de 1542 solo se conserva un volumen de Protocolos Notariales de Arévalo a pesar de que sabemos que había varios escribanos activos en la villa; además el que se conserva solo abarca de 1504 a 1511 y no es muy voluminoso (258 folios).

78. AHPAv, Prot. 408, f. 113.

79. Desde 1503 a 1520 aparece entre los convertidos de la ciudad que más pagaban en el servicio real (ver S. de Tapia, *La comunidad morisca de Ávila*, o.c., pp. 497-499).

80. Ver S. de Tapia, "Ávila en la encrucijada de Castilla: la rebelión de las Comunidades" en *Historia de Ávila V, Edad Moderna, 1ª parte*, IGDA, Ávila, 2013, p. 225.

de los Reyes en la que se ordenaba que la feria anual de la ciudad se celebrase en el Mercado Grande en vez de en el Mercado Chico "donde viven la mayor parte de los tratantes de Ávila"[81]. Desconocemos cómo se llamaba su esposa. En cambio sabemos que, además de Cristóbal, tuvo otro hijo llamado Francisco Pamo y un yerno, Luis de Guzmán, negociante, también convertido[82].



Madre y abuelos maternos. La esposa de Cristóbal de Barrionuevo y madre de Gutierre fue Catalina Velázquez. Ésta tenía que ser necesariamente hija de alguno de los dos hermanos Albéitar –Alí o Yuçafe– que al bautizarse en 1502 recibieron los nombres de Gutierre Velázquez y Juan Velázquez, respectivamente. Me inclino porque fuera hija de Alí/Gutierre precisamente por el hecho de que pusiera a uno de sus hijos el nombre del abuelo del niño, Gutierre. Además, tenemos constancia documental de que Alí Albéitar tenía una hija, llamada Fátima[83]. Muy probablemente esta Fátima se bautizaría como Catalina Velázquez y, una vez casada con Cristóbal de Barrionuevo, el joven matrimonio se

81. Vid. G. del Ser Quijano, *Documentación medieval abulense en el A.G.S., Sección Cámara de Castilla – Pueblos, (1453-1504)*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2013, p. 187.

82. No eran muchos los moriscos apellidados Barrionuevo que vivían en Arévalo. Después del pleito de 1552 destacamos a dos de ellos que tenían alguna peculiaridad. Ambos eran miembros de la Cofradía del Stmo. Nombre de Jesús, en la parroquia de Santo Domingo (la otra parroquia –junto con el Salvador– en la que los moriscos eran feligreses): Úrsula de Barrionuevo, viuda de Melchor de Buenavida, cerero, el cual fue condenado a muerte por la Inquisición pero logró escapar, por lo que fue relajado en estatua en 1570. El otro le vemos en 1594: "Juan de Barrionuevo, del barrio, escribiente de Francisco Alonso"; el apelativo "del barrio" significaba (lo mismo que ocurría en Valladolid) que era morisco, y se usaba cuando había posibilidad de confusión con otra persona; obsérvese que su profesión estaba relacionada con las letras.

83. En 1500 se celebró un pleito entre Alí Albéitar, en nombre de su hija Fátima, y Giber Bory sobre incumplimiento de dote matrimonial por parte de Giber Bory, que quería casarse con Fátima (ARChV, Reg. Ejec. 150, 38). Aunque el expediente está inconcluso, parece que el matrimonio no tuvo lugar. Y, como veremos enseguida, esta joven se casaría poco después –no sabemos si antes o después del bautizo– con el hijo de Juan de Barrionuevo.

desplazó a vivir a Arévalo, donde nacerían sus tres hijos (Francisco, Hernando y Gutierre). Si decimos que tenía que descender de los Velázquez favorecidos por los reyes es porque, antes de estos Velázquez, ningún mudéjar ni morisco de Arévalo (ni de Ávila) tuvo ni podía tener este apellido porque era el de la familia más poderosa de la villa, tal como vimos más arriba.

Así pues, Alí Albéitar/Gutierre Velázquez fue el abuelo materno de Gutierre. Es el "maestre" mudéjar protegido por la reina Isabel, a quien en 1502 los Reyes Católicos le concedieron, a él y a sus "hijos y nietos … e vuestros descendientes, seades e sean hidalgos e gocéis de todas las honras, esençiones… de que gozan todos los hidalgos"[84]. Gutierre Velázquez, el morisco, estaba casado con Catalina Franca, quien, en consecuencia, era la abuela materna de Gutierre. Esta señora, siendo viuda consta que era una mujer muy rica[85].

Otros familiares y parientes

Francisco Pamo, hermano de Cristóbal de Barrionuevo –el padre de Gutierre– y por tanto tío carnal del Mancebo. Heredó el dinamismo comercial de su padre, Juan de Barrionuevo. Como éste, vivía en Ávila en el barrio de San Nicolás. En varias ocasiones la documentación indica que es hijo de Juan de Barrionuevo y hermano de Cristóbal de Barrionuevo[86]. Sabía firmar bien. Nació hacia 1496 y en 1524 ya había casado con María Enríquez, la más rica heredera de la comunidad morisca de Ávila ya que era hija de Lope Enríquez, el acaudalado joyero-mercader morisco que al bautizarse recibió –como Alí Albéitar y otros– el privilegio de la hidalguía[87]. Pamo al casar se trasladó a vivir en casa de su suegro, que para entonces ya era bastante mayor. Aquella era la casa más

84. AGS, Sección Mercedes y Privilegios, leg. 391 – 48 (vid. Carmelo Luis López, *Poder y Privilegio en los Concejos abulenses en el siglo XV*, IGDA, Ávila, 2001, pp. 257-259). Este comportamiento de los reyes no fue algo exclusivo de Arévalo: en otros lugares de Castilla la Vieja sucedió otro tanto (vid. nuestro artículo "1502 en Castilla la Vieja…", o.c., pp. 142-144).

85. En el pleito de 1552 se dice que Hernando de Barrionuevo heredó de su abuela Catalina Franca 100.000 mrs "como uno de tantos herederos". Esta información nos permite saber que esta señora fue la abuela materna de Gutierre. Teniendo en cuenta que el gobernador don Gutierre Velázquez de Cuéllar estuvo casado con doña Catalina Franca (Bibliot. de la Academia de la Historia, *Colecc. Salazar*, M-72 fº 70 a 75; nº 54882 del inventario) es casi seguro que, lo mismo que Alí Albéitar al bautizarse tomó el nombre de Gutierre Velázquez, su esposa tomara el de Catalina Franca. Por tanto, los nombres y apellidos del abuelo y abuela maternos de nuestro Gutierre fueron los mismos que los del "gobernador" de Arévalo y de su esposa (Gutierre Velázquez y Catalina Franca, respectivamente).

86. Por ejemplo en el padrón del Servicio Real de 1524 aparece como el vecino 150 de la cuadrilla de San Nicolás: "Juan de Barrionuevo, difunto, Francisco Pamo su hijo" (AHPAv, Ayuntamiento, 60 7/10). Y en 1529 otorga poder a "Cristóbal de Barrionuevo, mercader, mi hermano, vecino de Arévalo" (AHPAv, Prot. 7, f. 73).

87. Vid. supra nota 25 y también nuestro art. "1502 en Castilla la Vieja…", o.c., p. 147. Y nuestro libro *La comunidad morisca*…, o.c., pp. 238-240 y 387-388.

lujosa de los moriscos de la ciudad y, para incrementar su ostentación, en 1528 Francisco Pamo compró en Medina del Campo –probablemente por indicación de su suegro– una esclava negra[88]. En 1549, con Lope Enríquez ya difunto, la casa de su viuda –donde probablemente seguía viviendo Pamo con su esposa– fue descrita por un inquisidor así: "Tienen la mayor tienda de mercadería y trato que ay en Ávila y no ay persona de calidad que no les deba dineros en cantidad, hasta las monjas de los monasterios... Ésta de Lope Enríquez y sus hijos… fueron muy tardíos y malos confitentes y cuando se prendieron se alborotó toda Ávila y tuvieron y han tenido tanto negocio y favor qual nunca yo vi en negocio de inquisición. Son gente muy bien tratada y los hijos muy vestidos de seda y oro y olores costosos..."[89].

Ambrosio Albéitar, hermano de su madre, por tanto tío carnal de Gutierre, como Francisco Pamo, aunque por línea materna. Probablemente no vio con buenos ojos que sus padres (Gutierre Velázquez y Catalina Franca) al bautizarse tomaran nombre y apellidos del funcionario de confianza de la reina Isabel y de su esposa. En marzo de 1504 ya ha recuperado su apellido árabe y se hace llamar Ambrosio Albéitar cuando viaja a Valencia como mercader, acompañado de su paisano Martín Berenguel, "que antes se deçía Haçan Perexil mercader"[90]; ese año ambos escriben a los reyes quejándose de que en algunos lugares se les cobran derechos ilegales[91]. Es destacable que una persona joven, que hace menos de dos años que se ha hecho cristiano, se atreva a escribir a los Reyes Católicos por un asunto en cierta manera menor. Sin duda estamos ante un personaje que tenía un alto grado de seguridad en sí mismo. Efectivamente, en 1529 le volvemos a encontrar en aquella asamblea de la comunidad morisca arevalense en la que los convocados le eligieron a él –y a su pariente Hernando Bori– como sus portavoces ante las autoridades cristianas[92]. Ambrosio Albéitar tuvo varios hijos: Isabel (muere soltera en III-1542), Ana Albéitar (esposa del activo mercader Gil Avancique), Juan Albéitar, mercader (hace negocios con Valencia apoyándose en su hermano Gabriel A.), Luis Albéitar, mercader (vende telas de lujo… vive en Arévalo en la plaza del arrabal) y Gabriel Albéitar, mer-

88. AHPAv, Prot. 7, f. 24.

89. AHN Inq. leg. 4603, exp. 1 (s.f.).

90. Éste y su hermano Caçín Peregil se marcharon a vivir a Granada, donde están asentados en 1508 (AGS, Sello, abril, 1508). Uno de los dos pudo ser el padre del Francisco Peregil que regresó a Arévalo en 1527 (vid. supra nota 49). La amistad entre Ambrosio Albéitar, el tío de Gutierre, y estos "Peregiles" que se marcharon a Granada y vivieron junto a la puerta Elvira, pudo facilitar la estancia de Gutierre en esa ciudad, cuando fue a visitar a la mora de Úbeda, que también residía en el mismo barrio que los Peregil.

91. AGS, Sello, marzo, 1504. Publicado por C. Luis López, *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello*, vol. XXI, pp. 202-203. En su escrito se quejan a los Reyes Católicos de que "ellos e otros muchos vecinos de la dicha villa [Arévalo] tratan en mercadurías e andan continuamente caminos" y al cruzar el río Tajuña el barquero les lleva unos derechos que son ilegales.

92. Vid. supra nota 48.

cader que se trasladó a Valencia, y del que hablaremos enseguida. Es destacable que todos estos mercaderes eran primos hermanos de Gutierre.

Gabriel Albéitar, mercader. Primo carnal del Mancebo. En 1542 todavía vive en Arévalo. En 1553 ya es "estante en Valencia", donde alcanzó un volumen de negocio muy alto, manteniendo a lo largo de los años contactos económicos y de todo tipo con sus paisanos[93]. En 1562 renuncia a su vecindad en Arévalo, probablemente –como hizo algún otro correligionario– para no ser incluido entre los que estaban obligados a participar en el pago del "situado" de 400.000 mrs al año que pagaban los moriscos del distrito de Valladolid.

Gabriel Bori. Por lo que sabemos, a finales del siglo XV en Arévalo solo había una familia apellidada Bori (o Buri), la de Gibre, cuyo hijo homónimo ya vimos cómo pleiteó[94] con un hermano de su madre, su tío Alí Albéitar. La hija de éste, Catalina Velázquez, una vez bautizada sería por tanto prima hermana de Gibre/Gabriel Bori. Por tanto nuestro Gutierre –el hijo de Catalina Velázquez– sería sobrino segundo de Gabriel Bori.

Miguel Bori. Hijo de Gabriel Bori y, en consecuencia, primo segundo de Gutierre. Era mercader. En 1522 formó parte de una compañía comercial con los miembros de las familias moriscas más ricas e influyentes de la villa y, siendo muy joven, fue elegido diputado del común del arrabal[95] y en 1548-49 procurador del común y de 1546 a 1557 ocupó el importante cargo de depositario del Ayuntamiento de Arévalo. Cuando tuvieron lugar los hechos acaecidos en torno a la "complicidad" de 1540, los inquisidores le consideraban como el personaje más emblemático de la comunidad morisca arevalense… y, sobre todo, el más adinerado, de forma que se le puso una multa desorbitada: 600.000 mrs, es decir el 35,6 % de su patrimonio (valorado por los inquisidores en 4.492 ducados) y a su hijo Gabriel Bori 112.500 mrs. (el 43,4 % de su hacienda). Los demás moriscos recibieron multas mucho más pequeñas[96]. En el desempeño de los cargos municipales nunca renunció a su condición pública de miembro del grupo de los nuevamente convertidos de moros y propuso a un correligionario para ocupar el cargo de alcalde la hermandad[97] por el estado de los pecheros, algo que aceptó el Concejo, no sin cierta resistencia. Su reconocimiento por parte los miembros del Ayuntamiento lo refleja el hecho de que, después de cualquier debate en el Consistorio sobre asuntos económicos –en especial sobre la alhóndiga–, es frecuente que se recoja en las Actas Municipales el acuerdo de "que Miguel Bori entienda en ello"[98]. Su hijo Gabriel Bori con-

93. Contactará con el médico abulense Alonso de Valdivieso cuando éste llegó a Valencia huyendo del Santo Oficio por haber ayudado a su primo Hernando del Castillo (vid. nuestro libro *La comunidad morisca*… o.c. p. 241).

94. ARChV, Reg. Ejec. 150, 38.

95. AMA, *Actas Municipales*, 25-VI-1520 f. 186 v. Y ARChV, Reg. Ejec. caja 370,17. Años 1522-24.

96. AHN, Inq. 4603-I, exp. 1.

97. Una especie de jefe de la policía local.

98. Por ejemplo AMA, 13-X-1548 ó 9-V-1549.

tinuó siendo el rostro oficial de los moriscos de Arévalo al heredar, en cierta forma, la representatividad de su padre[99].

Otro Miguel Bori. El Miguel Bori depositario del Ayuntamiento murió en 1557. Pocos años después, en 1565, tres agentes inquisitoriales, infiltrados entre los moriscos de Castilla la Vieja, declararon que un tal Miguel Bori formaba parte de la red clandestina que ellos habían descubierto, de manera que viajaba a Argel llevando y trayendo cartas y dinero de correligionarios que tenían familiares acá y allá; y que a veces esta red llevó personas que "pasaron el agua" para ir a La Meca. Estos espías informaron que habían oído decir al líder de los moriscos de Segovia que "saben que de Arévalo iban y venían a Valencia y llevaban cartas para Argel y siempre les encaminaba un morisco de allí que se llama Miguel Bori y que un hermano suyo que allí reside va y viene a Valencia con las cartas para Argel y aún pasa allá con avisos"[100].

Una vez analizada la personalidad sociológica de los familiares de Gutierre, nos llaman la atención tres cualidades. Primera: prácticamente todos disfrutan de una situación económica desahogada, algunos incluso son muy ricos. Segunda: aunque diversificaban sus actividades lucrativas –como hacían en la época los burgueses más dinámicos– predominaba entre este grupo la dedicación al comercio integrado: iban al lugar donde se producía la mercancía, la traían y la vendían en sus tiendas, que eran una especie de bazar. Tercera: varios de ellos desempeñaron cierto protagonismo social tanto en el interior de la comunidad morisca como en la villa de Arévalo. Estos tres perfiles contribuyen a entender mejor la soltura del Mancebo en el desarrollo de su actividad a lo largo de la geografía peninsular.

Aunque no hemos detectado expresiones de anticristianismo entre estos parientes, sí parece que están interesados en conservar y en manifestar su pertenencia a una comunidad peculiar que no puede confundirse con la mayoría cristiano vieja: el indicador más potente de este sentimiento es la existencia de una acentuada endogamia, solo suavizada por la apertura a otros moriscos tan ricos como ellos[101].

---

99. Esta familia recibe una atención preferente en nuestro artículo "Las élites de la comunidad…", p. 462-465.

100. AHN, Inq. leg. 3205-2. Curiosamente, en 1624 y ya en el exilio vemos a un joven valenciano, también llamado Miguel Voris, que practicaba el corso desde Argel y fue detenido cerca de Peñíscola y procesado por el Santo Oficio por apóstata (vid. Hayet Belhmaied, "Estudio de un proceso inquisitorial de un morisco corsario: Miguel Voris, alias Hamete (Valencia-1624)", en Raja Yassine Bahri (coord.), *Cartas de la Goleta.* Actas del Coloquio internacional "Los moriscos y Túnez", Túnez, 2009, pp. 119-128). Es muy probable que fuera un descendiente directo de los Bori arevalenses quienes, como otros moriscos castellanos que huían de la Inquisición, se habrían asentado en algún momento en Valencia y en 1609 se exiliaron en Argel. Si así fuera, estaríamos ante un pariente lejano de nuestro Gutierre, es decir ¿del Mancebo de Arévalo?

101. Vid. nuestro artículo "Las élites de la comunidad…", o.c.

Nuestras averiguaciones no permiten suponer la existencia de familiares del Mancebo con orígenes hebreos, si bien es preciso reconocer que es demasiado poco lo que aún se conoce sobre los judeoconversos arevalenses[102].

Trasposición de lo que sabemos de Gutierre y su entorno sobre lo que sabemos del Mancebo y su vida

En realidad en algunas cuestiones nos pasa con Gutierre lo mismo que con el Mancebo: que, ante la ausencia del dato fehaciente, tenemos que acudir a una propuesta razonable y plausible. Así ocurre con el asunto de las fechas y otros a ellas asociados. Veámoslo.

Sabemos que hacia 1522 murió el abuelo paterno Juan de Barrionuevo[103]. Si aceptamos que falleció a los 65 años (era un hombre rico), habría nacido hacia 1457. Suponiendo que a los 23 años tuviera su hijo mayor (Cristóbal de Barrionuevo), éste habría nacido hacia 1480 y 23 años después, en 1503, nacería su primer nieto, en 1505 el segundo y en 1507 el tercero, Gutierre, el Mancebo. Estamos hablando de una fecha aproximada, obviamente. Podemos suponer que, teniendo en cuenta que este niño era nieto del Gutierre Velázquez al que los Reyes Católicos concedieron el privilegio de la hidalguía, asistiera a partir de los 6 ó 7 años al Palacio Real a aprender las "primeras letras" y allí permaneciera al menos hasta 1517, año en que el protector de su familia, Juan Velázquez de Cuéllar, cayó en desgracia ante el cardenal Cisneros, a la sazón regente del reino. Si esto fue así, durante tres o cuatro años coincidió con Ignacio de Loyola viviendo en el mismo palacio, aunque éste era 16 años mayor que Gutierre. También es posible que, después de 1517, continuara estudiando en el palacio hasta llegar a la pubertad. En ese palacio vivía María de Guevara, la suegra de Juan Velázquez de Cuéllar, la cual, siguiendo la moda entre los aristócratas, estaba adscrita a la Orden Tercera de los franciscanos[104]; es probable que ella fuera una de las personas que leía el ejemplar de *La Imitación de Cristo* que poseía la biblioteca del Palacio Real[105] y que esta piadosa mujer –que era tía-abuela de Ig-

102. Nosotros mismos hemos escrito algo sobre este tema en G. Martín García (coord.), *Historia de Ávila, VII, Edad Moderna (siglos XI-XVIII, 3ª parte)*, cap. IV Los grupos marginados, IGDA, Ávila (en prensa).

103. En 1521 aún vive y en 1524 ya es fallecido, según se recoge en los padrones fiscales de ambos años (Repartimiento de alcabalas, año 1521, AHPAv, Ayunt. caja 60, 7/7-1; Repartimiento para pleitos, año 1524, AHPAv, Ayunt. caja 60, 7/10).

104. Vid. R. Guerra, "San Ignacio de Loyola en Arévalo", *Actas XXXII Congreso nacional de cronistas oficiales de España,* Madrid, 2006 (inédito).

105. J. Mª Javierre (*Isabel la Católica, el enigma de una Reina,* Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 449-450) se hace eco de los libros manejados en la Escuela de Palacio fundada por la reina Isabel que en 1504 compró María de Velasco, esposa de J. Gutierre de Cuéllar, en la almoneda de los bienes de la reina católica, con destino a la biblioteca del Palacio Real de Arévalo. Entre ellos estaba el libro de Kempis.

nacio de Loyola– fuera el vehículo por el que tuviera lugar el primer acercamiento del Mancebo a Kempis. Curiosamente, es muy probable que todavía se hallara en esta biblioteca el libro "escripto de mano ques el que hiso don ca guidili moftí de los moros de Segovia" (es decir, el *Breviario Çunní* escrito por Iça de Gebir) que en 1468 se recogía en el inventario de la biblioteca de la Duquesa de Arévalo, quien vivía en el mismo Palacio Real[106]. Más arriba hablamos de la influencia directa de esta obra en el *Breve Compendio* del Mancebo[107].

Cuando Gutierre tuviera 14 o 15 años, es probable que sus padres concertaran con los frailes franciscanos que el joven pudiera asistir a su convento para ampliar su educación. Esta hipótesis la ha propuesto Mª Jesús Rubiera[108] suponiendo que el monasterio de Menores Observantes de Arévalo estuviera dotado de un Estudio Particular como ocurría en los de los franciscanos de Palencia y Toledo. En éste está documentado que en el siglo XV asistían a sus aulas "muchos caballeros e escuderos e judíos e moros"[109], es decir profanos, incluso de otras religiones. En este contexto, se entiende que no sería especialmente extraordinario admitir al Estudio del convento arevalense a un joven morisco, que además era hijo y nieto de notables de la comunidad de los "nuevamente convertidos". Lamentablemente no hemos podido corroborar esta hipótesis porque la documentación del convento franciscano de Arévalo se ha perdido[110]. Ahora bien, sí hemos comprobado que en la primera mitad del siglo XV este convento ofrecía, a niños y jóvenes ajenos a la orden franciscana, estudios que iban desde las "primeras letras" hasta los que preparaban para ir a la Uni-

106. G. A. Wiegers, "*Breviario Çunní*, de Iça de Gebir", en *Memoria de los moriscos*…, o.c., pp. 130-133. Llamamos la atención sobre el hecho de que esta obra muslim –junto con otra de polémica antimusulmana– estuviera en Arévalo solo seis años después de ser escrita. La presencia de los rehenes nazaríes en Arévalo, a los que más arriba aludimos, junto con la fluida relación existente entre esta villa y Segovia, podrían explicar esta circunstancia. En opinión de Wiegers este *Breviario Çunní* arevalense estaba escrito con caracteres latinos. No es descabellado que en los últimos años de estancia de Gutierre en el Palacio Real llegara a sus manos este manuscrito, aunque más adelante volviera a leerlo –quizá en versión aljamiada– con sumo aprovechamiento.

107. Vid. supra nota 8.

108. "El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V" en *Congreso Internacional "Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)"*, (Madrid, 3-6 de julio de 2000), Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, pp. 469-485 (Volumen 1, pp. 471 y 482). Ya E. Saavedra había intuido en 1878 algo parecido: "Demuestra [el Mancebo] en sus obras tal conocimiento de usos y libros de los cristianos que probablemente, como otros moriscos de su tiempo, asistiría en su juventud a las aulas de algún Seminario o Colegio" (*Discurso de ingreso*…, o.c., p. 15).

109. Palabras del rabino Mose Arragel de Guadalajara en su presentación de la Biblia de Alba, recogidas por Melquiades Andrés, *La teología española del siglo XVI*, BAC, Madrid, 1976, vol. I, p. 89. También confirma esta práctica Lázaro Iriarte, el historiador "oficial" de los franciscanos, (*Historia Franciscana*, Asís, Valencia, 1979, p. 191).

110. Hoy no se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, ni tampoco a principio del siglo XX (vid. AHN, *Clero secular y regular. Inventario de procedencias*, imprenta de la Casa Social Católica, Valladolid, 1924). En cambio sí se encuentra la de los Trinitarios, el otro convento masculino, y la de los femeninos, donde hemos comprobado que no hay rastro de este asunto.

versidad de Salamanca (humanidades, lógica, física, metafísica, Ética de Aristóteles, casuística moral, etc.). Es lo que hizo un joven de Madrigal (villa muy cercana a Arévalo) llamado Alonso de Madrigal "el Tostado" quien, al cabo del tiempo, sería obispo de Ávila y uno de los grandes teólogos de aquel siglo[111]. Perfectamente pudo hacer otro tanto nuestro joven Gutierre, lo que explicaría sus conocimientos humanísticos y su familiaridad con la espiritualidad de la "devotio moderna" y con su máximo exponente, *La Imitación de Cristo*, si doña María de Guevara no inició años atrás esta labor[112].

Allí pudo estar hasta los 18 o 19 años, cuando él mismo decidiría abandonar aquellos estudios[113]. A partir de entonces comenzaría a acompañar a su padre o a alguno de sus tíos en sus viajes como mercaderes acomodados o joyeros. También es M.J. Rubiera quien sugiere que el Mancebo fuera mercader de artículos de lujo (le vemos comprar dos lujosas espadas en San Clemente –Cuenca–) o quizá "criado" de algún mercader de grandes posibilidades económicas. Nosotros creemos que es muy posible que Cristóbal de Barrionuevo –el padre de Gutierre– hubiera seguido la especialidad comercial de su padre y se dedicara a la venta de joyas y otros objetos preciosos. En esta labor la experiencia del Mancebo, adquirida durante su estancia en el Palacio Real, justificaría su participación en tales actividades. Si viajaba con miembros de su familia le resultaría muy fácil compaginar su asesoría comercial especializada con el "trabajo de campo" que tuvo que realizar para elevar su nivel de instrucción religiosa islámica y de conocimiento del árabe. Al principio, cuando tuviera entre 18 y 22 años, se dedicaría a recoger material y a realizar sus entrevistas, lo que coincide con lo que en sus libros él mismo dice: que varias personas con las que se reunió le trataron de "eskolano", "criado y menor de todos", "mozo de mandamiento". Incluso Nozaita Kalderán, la mora de Úbeda y Yuse Banegas le llaman "hijo"[114]. En todo caso, cuando recibió estos calificativos sería durante su "trabajo de campo", es decir en el tiempo de los viajes (pocos años des-

111. "Las primeras letras las aprendió en el convento de San Francisco de la villa de Arévalo, y con ellas la piedad christiana. Passó a Salamanca, y dando fin a sus estudios, recibió en ella la honra y grado de maestro en la edad de veinte y cinco años" (vid. Gil González Dávila, *Historia de la vida y hechos del Rey Don Henrique Tercero de Castilla,* Madrid, 1638, p. 149).

112. Mª J. Rubiera indica cómo hay mucho de franciscanismo en el Mancebo ("El Islam cristianizado…, p. 482).

113. Ante la eventualidad de que nuestro personaje hubiera continuado sus estudios en la Universidad de Salamanca y obtenido el grado de bachiller (como se pregunta Mª J. Rubiera, "El Islam cristianizado…", p. 482), hemos revisado con atención los Registros de pruebas testificales ("bachilleramientos") de los dos únicos años conservados en fechas cercanas (1526-1527) en el archivo histórico de la Universidad de Salamanca. Lamentablemente nuestro Gutierre no consta entre los casi 700 graduados como bachilleres recogidos en ese registro (Arch. Univ. Salam. 560; 1526-1527). http://ausa.usal.es/imagen.php?serie=pruebastestificales&libros=AUSA,560.

114. Vid. *Tafçira*, fol. 243v y L. López-Baralt y Mª T. Narváez, "San Juan de la Cruz y la Mora de Úbeda: ¿vecinos en la calle Elvira de Granada?" en su libro *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990, pp. 303-304. Mª T. Narváez ha reafirmado en 2003 esta tesis en el ya referido "Estudio preliminar" a la *Tafsira*.

pués de 1525/1526 si aceptamos 1507 como fecha de nacimiento) y por tanto antes de retirarse a redactar los libros. En el *Breve Compendio*, escrito hacia 1534, se habla en dos ocasiones de la madre del Mancebo y en ambas lo hace en pasado: en una de las veces dice que "se puso enferma" y en otra que "fue cristiana veinticinco años". Es decir, parece referirse a unas fechas algo anteriores al momento de la redacción del libro, la fase que hemos dado en llamar de "trabajo de campo, entre 1525/1526 y 1528/1529. Precisamente, la afirmación de que "fue cristiana veinticinco años" creo que debe interpretarse llanamente como que murió en 1527, es decir, 25 años después del bautizo forzoso de 1502. Esta datación de la recogida de material contrasta con la que los especialistas proponen basándose en que Yuse Banegas, en su entrevista con el Mancebo, habla del "rey de la conquista" (se supone que sería Fernando el Católico, que murió en 1516) en presente, aunque aludiendo ya a sus sucesores, lo que podía dilatar algo la fecha. Parece evidente que en esos años Gutierre sería demasiado joven (9/11 años) para que el antiguo prohombre nazarí se dignara tener una conversación tan seria con él. Estamos ante un dato por ahora inexplicable. Ahora bien, si consideramos que la conquista a la que se está refiriendo no es la de 1492 sino la de 1501, cuando fueron derrotados los sublevados en las Alpujarras, se podría encontrar explicación al hecho de que la hija de Banegas –con unos 24/25 años– fuera una joven mujer muy docta e hiciera vida de recogimiento[115].

¿Cuánto tiempo dedicó el Mancebo al trabajo de campo y a la redacción de sus obras? Unos ocho años, a partir de 1525-1527, lo que nos lleva a 1533 o 1535, fechas en las que los especialistas consideran que ya había escrito los tres libros, que habían sido redactados en años bastante cercanos entre sí[116].

Esta época fue relativamente tranquila para los moriscos, desde el punto de vista inquisitorial, no solo porque, como dijimos, don Alonso Manrique de Lara no mostró ningún interés en que el Santo Oficio interviniera en vigilar la ortodoxia de estos cristianos nuevos, sino porque eran aquellos los años en que

115. Vid. T. Narváez, *Tafsira*, o.c., pp. 28-29.

116. Se puede dar otro argumento para reforzar la idea de que el Mancebo era joven cuando escribió sus libros. Mª Jesús Rubiera ("El Islam cristianizado…", p. 481) apoya su opinión contraria de que era "un hombre de mediana edad" en un fragmento del *Breve Compendio* donde se dice, hablando de la aljama de Almagro, que "yo pasé por su territorio y apenas pude figurar sus edificios y era una aljama de gran prez… y no pasó treinta años cuando ya no había tan sola una colona, era pasto de las vacas y yeguas" (fols. 97r-97v). Para la profesora Rubiera este texto indica que el Mancebo dice en 1534 (fecha en la que éste y Baray Remiẏo escribieron el *Breve Compendio*) que cuando él visitó esa aljama hace 30 años estaba en su esplendor; teniendo en cuenta que en esa primera visita (hecha necesariamente antes de 1502) el arevalense no podía ser un niño sino un joven, concluye que en 1534 ya no sería joven sino "de mediana edad". Nosotros interpretamos ese texto del *Breve Compendio* de esta manera: "yo pasé por su territorio y apenas pude figurar (identificar) sus edificios, y era (había sido) una aljama de gran prez… y no pasó treinta años (desde que fue descuidada, 1502) cuando ya no había tan sola una colona, era pasto de las vacas y yeguas". Es decir, que antes de pasar 30 años después del abandono del culto –es decir, antes de 1532– ya no quedaba ni una columna, momento en el que él pasó "por su territorio".

el fenómeno de los alumbrados y el de los luteranos monopolizaban la atención de los vigilantes de la ortodoxia católica. Si hacia 1535 ya había escrito las tres obras, es probable que los años que median entre esta fecha y 1542-1543 –cuando Gutierre parece regresar a Arévalo– los dedicara nuestro personaje a realizar su *ḥaŷŷ*, su *romeaje*, como dice en *Tafsira,* a los Santos Lugares del Islam. Es sabido que ese viaje con frecuencia se alargaba varios años, entre otros motivos porque los peregrinos solían aprovechar la ocasión para desviarse de la ruta más corta a fin de visitar otros lugares de su interés, o porque se quedaban sin recursos económicos y debían ponerse a trabajar durante algún tiempo o porque caían enfermos[117]. El Mancebo conocía perfectamente estas circunstancias ya que –según cuenta en la *Tafsira*, por tanto antes de su peregrinaje– había leído en Ávila "en un pergamino harto espeso" el relato que hizo Muhammad Batun cuando vino de cumplir su peregrinaje a la Meca (que duró de 1491 a 1495); y añade que las palabras de ese relato "las tenían como reliko de fe muy guardadas" quienes se las dejaron leer[118]. No es descabellado pensar que los guardianes de esa "reliquia de fe" pertenecieran al círculo de su abuelo paterno, Juan de Barrionuevo, y por eso pudo leerlo. Por tanto, no consideramos disparatado pensar que el Mancebo dedicara unos siete años en su peregrinación a la Meca ya que, conociendo su avidez por mejorar sus conocimientos del Islam y del árabe, no es extraño que se demorara en más de un lugar y con más de una persona para satisfacer sus ansias de saber.

Al llegar a Arévalo hacia 1543, inflamado de espíritu proselitista después de la fascinante experiencia religiosa vivida en su *ḥaŷŷ*, no pudo evitar explicar a alguno de los suyos las maravillas del viaje y la plenitud religiosa alcanzada en La Meca, rodeado de creyentes henchidos como él de una fe absoluta e invencible. El entusiasmo de estas citas con sus gentes, realizadas en Arévalo y villas limítrofes y reclamadas por los moriscos más añorantes de la religión de sus antepasados, seguramente descuidó la discreción de los "conventículos",

117. Vid. F. Franco Sánchez, "Los mudéjares, según la Riḥla de Ibn Aṣ-Ṣabbaḥ", *Sharq Al-Andalus*, 12, 1995, pp. 375-391 y X. Casassas y otros, *De Ávila a La Meca: el relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Universidad, Valladolid, 2017. El primero de los viajeros llegó hasta Irán y Estambul, ciudad en la que también estuvieron Omar Patún y su compañero, quienes además se entretuvieron medio año trabajando en Damasco y otro año y medio en El Cairo. En varias ocasiones tuvieron que detenerse algunos meses porque Mahomad del Corral, el compañero de O. Patún, cayó enfermo más de una vez.

118. *Tafsira*, ed. Mª T. Narváez, pp. 308-309. Vid también X. Casassas, "La *Riḥla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491-1495)", *Espacio, tiempo y forma, Serie III Historia Medieval*, 28 (2015) pp. 221-254. En realidad hay un error en las palabras del autor de la *Tafsira* ya que dice que el musulmán abulense que peregrinó y que escribió el relato de su viaje (*Riḥla* en árabe) era Muhammad Batún, cuando en realidad fue Omar Batún acompañado de Muhammad del Corral. El error puede deberse al olvido del nombre, a la confusión del nombre de los dos viajeros o a que el redactor último del texto que nos ha llegado no fue el Mancebo sino alguno de los sabios aragoneses que corrigieron algunas cosas o al escriba que pasó el texto a caracteres árabes (vid. L. F. Bernabé Pons, "La nueva *Tafsira* del Mancebo…", o.c., p. 264).

cada vez más frecuentes. Inevitablemente los inquisidores terminaron sabiendo qué ocurría y apresaron a Gutierre, a quien de momento encerraron en un convento… donde encontró la muerte.

Conclusiones

Reiteramos lo que en varias ocasiones hemos dicho: reconocemos que lo que en este artículo se propone no es una evidencia inequívoca sino solamente una hipótesis razonable que, en caso de resultar cierta, ayudaría a entender mejor la vida y obra del Mancebo.

Incluso aunque la identificación del personaje que pensamos pudo ser el Mancebo (Gutierre Velázquez, Gutierre Albéitar o Gutierre de Barrionuevo[119]) se demostrara errónea, en este trabajo se ofrece una rica información sobre el entorno social en el que se desarrolló gran parte de la vida de nuestro clandestino escritor.

La hipótesis que aquí presentamos tiene un punto débil importante derivado de las características de las fuentes empleadas (provisiones reales, pleitos por asuntos económicos, protocolos notariales, actas municipales, series fiscales, padrones vecinales, etc.) ya que ninguna de ellas tiene como objetivo iluminar directamente los aspectos culturales, ideológicos y, menos aún, los religiosos de la sociedad. Como hemos indicado, no se han conservado para este distrito inquisitorial las series más ilustrativas del Santo Oficio en esta materia (los Procesos y las Relaciones de Causas), ni los fondos documentales del monasterio franciscano donde probablemente recibió la formación humanística y cristiana que revelan sus libros. Ni siquiera existen los Libros Sacramentales de las parroquias para estas fechas (el más temprano es de 1563, fecha muy posterior al ámbito cronológico del Mancebo). Por tanto, nos quedamos sin conocer aspectos fundamentales para entender el universo ideológico y religioso de un escritor tan complejo y sugerente como el Mancebo de Arévalo.

Es necesario seguir escudriñando la documentación de los archivos españoles –tanto los nacionales como los locales– porque es seguro que podremos incrementar la información relacionada con los familiares y compañeros del Mancebo y posiblemente algún aspecto interesante de la vida de éste.

Más luz puede proporcionar la deseable aparición de nuevos textos árabes o aljamiados que pudieran ofrecer información hasta ahora desconocida sobre nuestro personaje o su obra.

---

119. En aquellas fechas no era obligatorio que los hijos tomaran el apellido paterno. Más frecuente era que unos prefirieran el del padre y otros el de la madre. Aquí pudo ocurrir así, especialmente porque los padres de Gutierre –o su propio abuelo materno– advirtieron lo positivo que era para él conservar el aristocrático apellido Velázquez si querían que fuera admitido en el Palacio Real para recibir una educación selecta y más tarde en el Estudio de los franciscanos. Así pues, nos inclinamos a pensar que se haría llamar Gutierre Velázquez.

Resumen

Lo que se propone en este artículo no es una evidencia indiscutible sino solamente una hipótesis razonable que, en caso de resultar cierta, ayudaría a entender mejor la vida y obra del Mancebo de Arévalo. Partiendo de una descripción de la realidad social arevalense en la primera mitad del siglo XVI y de los avatares de su comunidad morisca en ese período –que coincide con el momento en que tuvo lugar la vida y obra del Mancebo de Arévalo– se analiza la información contenida en un pleito que un funcionario real promueve contra la pretensión de un morisco de apropiarse de los bienes dejados por un hermano suyo que hacia 1542 había huido a Berbería para "tornarse moro". En ese pleito el funcionario real dice, para reforzar su argumentación de que era una familia muy islamizada, que un hermano menor de estos moriscos –llamado Gutierre– fue sorprendido hacia 1543 leyendo y explicando el Alcorán a algunos moriscos de Arévalo y otras villas cercanas, por lo que fue apresado y encerrado en un convento donde murió. A partir de esta información proponemos la hipótesis de que este joven pudo ser el Mancebo de Arévalo. Sabemos quiénes eran los padres, abuelos y otros familiares de este Gutierre y a qué se dedicaban todos ellos más otras peculiaridades sociológicas de sumo interés: todos disfrutan de una situación económica desahogada; entre ellos predominaban los mercaderes que se movían por gran parte del reino y varios de ellos desempeñaron cierto protagonismo social tanto en el interior de la comunidad morisca como en las instituciones de Arévalo. También se datan y reconstruyen los períodos fundamentales de la vida de este personaje: educación en el Palacio Real de la villa y en el convento de los franciscanos; hacia los 18 o 19 años acompaña a su padre o a alguno de sus tíos en sus viajes como mercaderes y clandestinamente recoge información y enseñanzas de otros moriscos; unos tres años después se retira a Aragón donde escribe sus tres libros hacia 1533 o 1535; después peregrinaría a La Meca regresando a Arévalo en 1543, donde murió a manos de la Inquisición.

Palabras clave: literatura aljamiada, criptomusulmán, Inquisición, Mancebo de Arévalo, moriscos.

Abstract

The aim of this article is to present not something unquestionably obvious but only a reasonable hypothesis, which, if it is proven to be true, would enhance the understanding of the life and work of the Young Man of Arevalo. Starting with a description of the social life of Arevalo in the first half of the XVI century and the different manifestations of the Moorish community during the same period, which coincides with the life and work of the Young Man of Arevalo, I analyse the information contained in a law-suit filed by a royal civil servant to prevent a Moorish man from taking possession of the goods that his

brother had left behind when he fled to Berber land around 1542 to "become a moor". To strengthen his argument during the law-suit, the royal civil servant said that the Moor concerned was from a very Islamised family, and stated that around 1543 a younger brother of these Moors, called, Gutierre, had been caught reading and explaining the Coran to a Moorish group from Arevalo and other nearby villages, an act for which he was arrested and imprisoned in a convent where he died. Building on this information, my hypothesis is that this young man could have been the Young Man of Arevalo. We know who the parents, grandparents and other relatives of this Gutierre were and what they did as well as other specific sociological details of great interest: they were all well off, most of them being merchants that moved around the kingdom and some of them enjoying a certain social prominence in both the Moorish community and the local institutions in Arevalo. We can also date and reconstruct the main periods of the life of this character: his education at the Royal Palace of the town and the Franciscan monastery; then, when he was around 18 or 19 year old, he accompanies his father or one of his uncles on their journeys as merchants and he secretly gathers information and teachings from other Moors; about three years later he withdraws to Aragon where he writes his 3 books around 1533 or 1535; after that, he would go to Mecca on a pilgrimage returning to Arevalo in 1543 where he dies at the hands of the Inquisition.

Key words: arabic literature, criptomoslem, Inquisition, Young man of Arevalo, Moors.

FUGA DE LA SUPREMA. LOS MORISCOS EN BÚSQUEDA DE LA BENEVOLENCIA DEL PAPA*

*Bruno Pomara Saverino***

Con el presente trabajo pretendo examinar un episodio tan relevante, como poco conocido, de la historia de la relación entre Italia y los moriscos, en que se ven involucradas las Inquisiciones española y romana. Trataré de reconstruir el contexto de las fugas emprendidas por un grupo de moriscos aragoneses desde sus pueblos de origen hasta Roma. Organizados para escapar de la represión de la Suprema entre los años setenta del Quinientos hasta la expulsión, los huidos solicitan un perdón "preventivo" ante los pontífices y el Santo Oficio romano. El papel de salvaguarda e inmunidad, otorgado por el papa, les serviría a la vuelta a España: enseñándolo a los inquisidores aragoneses, los moriscos estiman no caer en las redes de sus pesquisas.

Estos individuos forman parte de un conjunto de moriscos que viajaron a Italia antes de la expulsión general. Apenas hay unos estudios que cuentan los derroteros italianos de los moriscos españoles: estos se centran, en particular, en los años posteriores a la publicación de los decretos de expulsión de 1609[1]. En cambio, no contamos con trabajos relativos a los movimientos de esta minoría hacia Italia antes de su destierro, salvo a referencias concretas dispersas. Se sabe que circularon unas guías de viaje en aljamiado en la segunda mitad

---

* Abreviaciones: TCD = Trinity College of Dublin; BL = British Library (Londres); ACDF = Archivio della Congregazione della Dottrina della Fede (Ciudad del Vaticano); BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana; BC = Biblioteca Casanatense (Roma); AHN = Archivo Histórico Nacional; *Inq*. = Inquisición.
Esta investigación ha sido realizada gracias a la beca otorgada por el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel y se enmarca dentro del proyecto *Nuevas perspectivas de historia social en los territorios hispánicos del Mediterráneo Occidental en la Edad Moderna* (HAR2014-53298-C2-1), dirigido por el prof. Ricardo Franch Benavent. Debo agradecer a Damián Rustarazo por la realización de los mapas.

** Universitat de València.

1. Véase en particular el número monográfico "Diaspora morisca", *Quaderni storici*, 144, 2013, coordinado por G. Fiume y S. Pastore y el libro firmado por quien escribe, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia,* Firenze, Firenze University Press, 2017.

del XVI[2]: estas guías orientaban a los moriscos que querían ir a Estambul atravesando el norte de Italia hasta Venecia, la ciudad que facilitaba el paso de los moriscos hacia el Imperio Otomano y por la cual transitaban también muchos espías.

Gracias a la reconstrucción de María Carmen Ansón, se conoce la trayectoria biográfica de uno de los más destacados moriscos aragoneses, Gaspar Zaydejos de Torrellas, morisco que marcó un antes y después en esa historia que relataré a continuación[3]. Ansón ha abordado a este personaje utilizando la correspondencia entre la inquisición aragonesa y la Suprema, relaciones de causas y documentación de fuentes locales, desde protocolos notariales hasta los registros parroquiales. Aquí, a través de la localización de nuevas fuentes, intentaré arrojar luz sobre otros aspectos de los sucesos de Gaspar Zaydejos –que arrancaron en los años 70 del siglo XVI– como punto de partida para situar todos los casos posteriores de moriscos que constan en las fuentes. El fin último del trabajo es la descripción de un fenómeno con importantes implicaciones y consecuencias, tanto en la historia de los moriscos, como en la de la Inquisición[4]. El marco general en el que se encuadra esta cuestión, de hecho, se puede enriquecer desde otro punto de vista, que constituye la base más voluminosa de este artículo: la documentación pontificia. Los estudios de John Tedeschi han explicado cómo se ha perdido y dispersado la documentación judicial del Santo Oficio romano[5]. Los poquísimos registros supérstites, relativos a sentencias y a fascículos procesales inquisitoriales producidos por esta institución, se guardan en el Trinity College de Dublín. Respecto a esta investigación, he podido contar con los registros de sentencias y abjuraciones de los años 1603, 1607 y 1608[6]. Por lo demás queda un gran vacío documental, que he intentado colmar cotejando los *decreta* del Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En los *decreta* se pueden consultar los verbales de los consejos del Santo Oficio romano tocantes a las principales decisiones tomadas en sus reuniones,

2. L. López-Baralt, A. Irizarry, "Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI (Los manuscritos aljamiados 774 de la Biblioteca Nacional de París y T-16 de la Real Academia de la Historia)", en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo-Gredos, 1985, vol. 1, pp. 547-582; J. Lincoln, "An itinerary for moriscos refugees from 16th century Spain", *Geographical Review*, CXXIX, 1939, pp. 283-287.

3. M. C. Ansón Calvo, "Gaspar Zaydejos: destacado morisco aragonés", *Turiaso*, XVI, 2001-2002, pp. 233-261, ahora en Id., *Torrellas. Del esplendor morisco a la decadencia y la tendencia a su recuperación*, Torrellas, Ayuntamiento de Torrellas, 2014.

4. Las cartas inéditas sobre la vicisitud de Gaspar Zaydejos han sido halladas en la British Library de Londres. Aquí manifiesto mi gratitud al profesor Rafael Benítez que, con generosidad, me ha proporcionado esa valiosa documentación. Ella nos aporta la visión de la Suprema de Madrid con palabras francas, fundamentales para entender el punto de vista institucional de la Monarquía hispánica sobre la cuestión.

5. J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, New York, Binghamton, 1991, pp. 20-45.

6. Para la recopilación de algunos casos me he servido de la amable colaboración de Valentina Oldrati.

con lagunas para finales del Quinientos –que es cuando se empiezan a guardar– y bastante completos a partir de 1600. Al ser disposiciones jurídicas en latín, ese tipo de documentación, sin embargo, aporta información muy sintética y carece de una descripción cualitativa para contextualizaciones más amplias.

El propósito de comentar estas ocurrencias responde a esa doble vertiente documental y jurisdiccional, que me ha empujado a estructurar el trabajo en tres apartados. En el primero describiré el perfil de estos moriscos imputados en Roma; en el segundo abordaré la vicisitud del mencionado Gaspar Zaydejos, el personaje que encarna el amanecer, el cenit y el ocaso de este fenómeno; en el tercero, pondré de manifiesto los conflictos jurisdiccionales surgidos entre la ciudad de Pedro y Madrid a raíz de las sentencias de absolución expedidas por el Santo Oficio romano en favor de estos perseguidos.

¿Quiénes son los moriscos que llegan a Roma?

Catorce son los imputados moriscos detectados ante el vicario general de Roma de los que se guardan las abjuraciones. Pueden parecer pocos, pero no hay que olvidar que queda solo la documentación de tres años que, encima, tiene lagunas. Todos ellos son *sponte comparentes* y, excepto dos, son todos hombres[7]. La única acusación contra estos individuos es la apostasía al islam, pero con matices: en tres casos se hace explícita referencia a la disimulación religiosa; en el de Michel Rubio, de Jarque, el imputado declara haber creído en Mahoma sin practicar ningún ritual (sin haber "*fatto atto alcuno maometano*"[8]); y el de Juan de Portugal, de Aranda de Moncayo, el declarante revela mantener una relación con dos mujeres a la vez, defendiendo la legitimidad en tenerla[9].

Solo tres provienen de poblados fuera del reino de Aragón[10]. Aquí tengo que abrir un paréntesis, puesto que es normal preguntarse sobre el porqué de la huida de los moriscos aragoneses a Roma. Además, nos hallamos frente a una situación novedosa: los moriscos suelen huir de España hacia Berbería o Estambul y esta "era la prueba de su criptoislamismo"[11]: ahora bien, ¿cómo se po-

7. Las dos mujeres son Ana Arévalo de Trasmoz, de 29 años (TCD, ms. 1229, ff. 78r-81r. Roma, 12 de marzo de 1607), y María Franco de Torrellas, de 50 años (TCD, ms. 1229, ff. 438r-441v. Roma, 20 de noviembre de 1607).

8. TCD, ms. 1228, ff. 153r-154r. ACDF, *Decreta 1603*, c. 169v. Roma, 23 de julio de 1603.

9. TCD, ms. 1229, ff. 427r-429v. ACDF, *Decreta 1607*, c. 437v. Roma, 16 de noviembre de 1607.

10. Se trata de Pedro Martín Cania de Segovia, de 48 años (TCD, ms. 1228, ff. 37-40. Roma, 15 de marzo de 1603); Juan Adán de Baza (diócesis de Guadix) de 50 años (TCD, ms. 1238, ff. 201r-203v. Roma, 17 de abril de 1608); Lorenzo Rodríguez, residente en Toledo, de 26 años (TCD, ms. 1238, ff. 225r-227v. Roma, 10 de mayo de 1608).

11. G. Colás Latorre, "Cuestiones sobre los moriscos", en *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Teruel, CEM, 2010, p. 14.

sicionó el Santo Oficio ante estos moriscos que sí se fugan, pero lo hacen hacia la capital de la Cristiandad?

Según los datos más aceptados por la comunidad científica, el 20% de la población aragonesa está compuesta por moriscos[12]. De ellos, un 90% vivía en un marco rural dentro de señoríos, en condición de servidumbre[13]. Sin embargo, no caben dudas que los moriscos aragoneses están muy hispanizados e integrados entre los cristianos viejos[14]. Si tomamos por buena la definición de Covarrubias en el *Tesoro*, en la entrada *tagarinos*, como a menudo se les apellida[15], leemos:

> "los moriscos antiguos criados entre christianos viejos, en lugares de Castilla y Aragón, los quales saben igualmente nuestra lengua y la suya, de modo que apenas se pueden distinguir ni conocer, salvo por la orden que con ellos se tiene de que vivan en ciertos barrios"[16].

A la altura de la segunda mitad del XVI hasta la expulsión, los aragoneses ya no visten con vestidos típicos[17] y quizás la mayoría hablan el mismo idioma de los vecinos cristianos viejos, con los que se llevan bien, como ha querido demostrar Gregorio Colás Latorre sirviéndose de fuentes notariales y cívicas[18]. No se trata –advierte el investigador– de una relación idílica, sino de un sustancial trato de "buena vecindad". Las representaciones conflictivas no son otra cosa que el fruto de una producción literaria ideológica cristiana-militante o ligada a fuentes inquisitoriales y, en general, eclesiásticas, que tienen el riesgo de vehicular la mirada del historiador. Una confirmación de todo ello se encuentra en la "inmaterialización" de los complots de los que los moriscos aragoneses están acusados, salvo los choques, de otra naturaleza, de fines del siglo XVI entre los pastores montañeses y los moriscos de las vegas.

La atención de la inquisición de Zaragoza hacia los moriscos es muy severa, y lo demuestra la constatación que, entre 1560 y el 1614, casi la mitad de

---

12. M.S. Carrasco Urgoiti, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Teruel, CEM, 2010 (ed. orig. Valencia, 1969), p. 25.; J. Reglà, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974 (ed. orig. Valencia, 1964), p. 79.

13. G. Colás Latorre, "Cuestiones sobre los moriscos", p. 22.

14. G. Colás Latorre, "Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política", *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 147-161.

15. Es decir, los de la frontera (*thagr*) más al norte del islam: M. de Epalza, "El islam aragonés, un islam de frontera", *Turiaso*, VII, 1987, pp. 9-21.

16. S. de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, *ad vocem*.

17. I. Lasmarías Ponz, "Cultura material de los moriscos aragoneses: vestido y apariencia", en M.J. Casaus Ballester (coord.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*, Teruel, CEM, 2013, pp. 211-241.

18. G. Colás Latorre, "Cristianos y moriscos en Aragón: una nueva lectura de sus relaciones y comportamientos en el marco de la sociedad rural", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 29, 2, 1993, pp. 153-169; Id., *La bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico" (CSIC), p. 26, nota 55.

los juzgados por delitos de fe son moriscos[19]. Hay otro factor a tener en cuenta. Hasta la segunda mitad del XVI los moriscos se benefician de cierto amparo de los señores que los protege de los ataques inquisitoriales. Cuando en el pulso entre señores e Inquisición va imponiéndose paulatinamente la fuerza de la segunda, los moriscos se ven más sujetos a la merced de las pesquisas inquisitoriales. Por su parte los barones aragoneses persisten en el intento de protección de sus vasallos, incluso incitándoles a la desobediencia. Ello se hace patente en ocasión del bando para el desarme de los moriscos de 1559, que se vuelve a reiterar en varias ocasiones. Que los señores se queden sin vasallos armados es inconcebible. Incluso en 1575 hay señores que no quieren ejecutar las medidas de desarme: el duque de Villahermosa, el conde de Aranda, el señor de Ossera. No son nombres citados por erudición: de los señoríos de estos personajes provienen muchos de los moriscos que se autodenuncian en Roma[20]. Leyendo los relatos inquisitoriales, se podría pensar que los moriscos van armados para prepararse a respaldar una invasión argelina o turca, mientras que, como ha explicado María Soledad Carrasco, el armamento era propio de aquellos que viven en estados señoriales en conflicto con los vecinos:

> "Entretanto el desarme de los nuevos convertidos, lejos de solucionar ningún problema, dio como resultado que volvieran a armarse clandestinamente. Hubo conatos de rebelión y algunas familias moriscas conciben imposibles sueños de autonomía y grandeza" [21].

La Santa Sede no entra directamente en estas cuestiones porque no le competen. Debe parecerle evidente que la persecución morisca vaya más allá de meros motivos religiosos. Es lógico deducir las razones de la fuga de algunos aragoneses a Italia: la mejor fama que tenía el Santo Oficio romano a la hora de juzgar los apostatas de la fe católica y la conciencia que guardan los moriscos sobre la difícil reconsideración de una sentencia de los papas en materia de fe por los inquisidores españoles. Roma, en definitiva, tiene fama de ser una ciudad que liberaba: se configura como una meta para los esclavos que aspiran a

19. Porcentajes sobre el número total de causas de los *moriscos procesados por siete tribunales del Santo Oficio*, en R. Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Destino, 2009, p. 200. En el reino de Valencia y en el de Aragón, excepto en el quinquenio 1571-75, la proporción de moriscos juzgados está siempre muy por encima del 50% sobre el total de los perseguidos: véase el cuadro *Procesados por la Inquisición según las relaciones de causas* en R. Benítez Sánchez-Blanco, "La Inquisición ante los moriscos", en J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1999, vol. III, p. 733.

20. Aunque solo Giovanni Macchi (¿Juan de Almaedí?) confesó haber "*tenuto un scoppietto in casa*", y era de Calanda, localidad bajo la jurisdicción de la Orden de Calatrava: TCD, ms. 1228, ff. 148r.

21. M.S. Carrasco Urgoiti, *op.cit.*, p. 75. Henry Lea (*Los moriscos españoles*, p. 330) cuenta que "en Torrellas se recibió gran cantidad de armas, traídas desde Vizcaya y los armeros informaron que la demandas por parte de los moriscos era incesante".

su emancipación[22] y para aquellos que se sienten víctimas de la dureza de la represión inquisitorial española o de una persecución política bajo tintes religiosos. Esta fama "se crea" y en ese sentido son decisivos los antecedentes que marcan jurisprudencia.

Los aragoneses son casi todos de la diócesis de Tarazona, una zona que cuenta con pueblos de mayoría morisca: con el fin de salir de España, ésta es una comarca de paso reconocida también en las rutas comerciales de los mercaderes moriscos castellanos[23]. En esta comarca, el pueblo morisco de Torrellas[24], cuyos vecinos son los más representados en los registros romanos, es un punto de apoyo para los trajineros moriscos de Valladolid, Ávila o Segovia, que no sólo transportan mercancías, sino que participan de las redes moriscas para el intercambio de informaciones[25]. Es una precisión requerida para contextualizar la presencia tanto de los tres foráneos, como de los torrellanos. Según los inquisidores zaragozanos, esas informaciones sirven a los líderes bien para tratar con los turcos y los argelinos, bien para coordinarse con los demás moriscos de España –en particular los valencianos[26].

Todavía no queda claro el itinerario emprendido por estos individuos para ir a Roma, pues solo en ocasiones queda rastro de ello. Lo más probable es que salen vía terrestre por Navarra y de allí se dirigen hacia Marsella, donde puede ser que se embarquen en un buque para Civitavecchia, el puerto papal, o continuen recorriendo a pie la costa tirrénica. No cabe duda que en estos viajes padecen robos y saqueos, como sugiere el caso de Pedro Martín de Segovia y de su mujer, que encima es cristiana vieja. Cautivados como "espías del enemigo" en Marsella, Pedro es puesto a remar en las galeras francesas y la mujer, vendida como esclava, acaba en Nápoles junto a otra señora que los acompaña. Los cónyuges pudieron finalmente reunirse. La mujer de Pedro obtiene el perdón en Nápoles y éste lo pidió a papa Clemente VIII, que lo absuelve en apenas pocos días de su *sponte comparitio*[27].

Las sentencias van acompañadas por la lectura de la abjuración por parte del imputado. En ambas se pueden recoger detalles interesantes para reconstruir sus vidas y su religiosidad, aunque siempre es mejor usar ciertas cautelas. Se

22. S. di Nepi, «Le *Restitutiones ad libertatem* di schiavi a Roma in età moderna: prime note su un fenomeno trascurato (1516-1645)», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 2013, pp. 25-52.

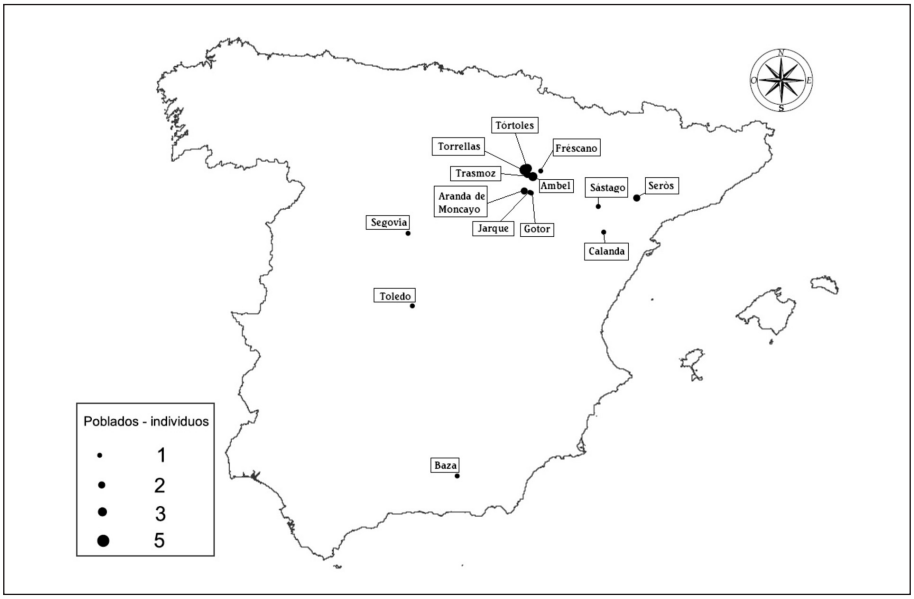
23. S. de Tapia, "Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus «complicidades»", *Studia Historica. Historia Moderna*, XI, 1993, pp. 231-243.

24. J. Vallejo Zamora, "Los moriscos de Torrellas entre 1495-1610: consideraciones demográficas", *Turiaso*, VII, pp. 281-324.

25. S. de Tapia, *op.cit.*, pp. 235-237.

26. Sin embargo, según el Inquisidor general, Gaspar de Quiroga, aunque el ataque del Turco no es de descartar, éste no se produciría como acto de ayuda a los moriscos. H. Pizarro Llorente, *Un gran patrón en la corte de Felipe II. Don Gaspar de Quiroga*, Madrid, Comilas, 2004, p. 307.

27. TCD, ms. 1228, ff. 37r-39v; ACDF, *Decreta 1603*, c. 54v (Roma, 6 de marzo de 1603. La *comparitio* tuvo lugar el 3 de marzo).



Origen de los moriscos *sponte comparentes* en Roma (1603-1609).

puede constatar, por ejemplo, una cierta homogeneidad en la edad de los *sponte comparentes*: sobre todo individuos entre los 40 y los 50 años. Aparece también la edad en que el imputado se convierte al islam, que suele ser entre los 10 y los 18 años, salvo algunos casos más tardíos. Todos declaran estar bautizados, conocer la religión católica y sus ritos. Se especifica el periodo de permanencia en el islam, así como *quiénes* han tenido un papel decisivo en la conversión:

- sujetos no identificados. Juan de Portugal, de Aranda[28], y Juan de Granada, de Ambel[29], cuentan su entrega al islam con 18 años "*a persuasione di una certa persona*" sin especificar, que también les ha enseñado los rezos. El primero de los dos asegura haber vivido durante muchos años "*a la moresca*" y haber hecho proselitismo, enseñando "*i precetti ad altri*".
- un morisco viejo. El arriero Miguel Rubio, de Jarque, de 34 años se pasa al islam dos veces. La primera a los 15 años de edad, "*persuaso da un altro*", aunque entonces su permanencia es breve, apenas dos meses: "*Vedendo tu che niuno de tuoi parenti facevano questi orationi, stimasti che fusse cosa falsa, et lasciando tale impietà, seguitasti a vivere christianamente nella fede cattolica*". Ha caído otra vez en el "error" desde hace poco más de un año de

28. TCD, ms. 1229, ff. 427r-429v; ACDF, *Decreta 1607*, c. 437rv. Roma, 17 de noviembre de 1607.
29. TCD, ms. 1229, ff. 70r-72v. Roma, 10 de marzo de 1607; ACDF, *Decreta 1607*, cc. 265v-266r.

su *comparitio*. Viajando a Toledo, se encuentra con un morisco *viejo* que lo convence alegando también que en las disputas entre cristianos y musulmanes, los cristianos acaban por ceder a los dogmas mahometanos[30].

– la persuasión de un cónyuge, en particular de los maridos sobre sus mujeres. El ya citado Pedro Martín Cania, de Segovia, induce a su mujer "a la misma perfidia", tras el duro reproche del tío de Pedro contra el sobrino "*per haver presa detta christiana vecchia per moglie*"[31]. Ana Arévalo, de Trasmoz, de 29 años, que se autodenuncia en Roma y acusa al marido de haberse convertido al islam, abandonando del todo la "*santa fede di Cristo*" durante 10 años[32]. Claro está que una muestra tan baja no prueba una tendencia, pero creo que, a pesar de lo que la historiografía ha defendido hasta ahora, debemos empezar a considerar que las mujeres tienen una facilidad de conversión al igual que los hombres, demostrando una apertura al cambio religioso[33].

Asimismo se detalla la edad de reconversión del islam al cristianismo y los motivos de esa reconversión:

– la insistencia de la pareja: como el hombre persuade a su mujer para volverse musulmana, la mujer ruega a su marido el retorno al cristianismo. Retomando los avatares del susodicho Miguel Rubio, las etapas de su vida más reciente lo devuelven al catolicismo gracias a una "*christiana vecchia, qual ti conferì che si voleva maritare con te convertito novo*". Esta mujer, al parecer, resiste ante las exhortaciones de Miguel para abrazar la secta mahometana, y el morisco, a través de la "*constanza di detta donna et aiutato dalla divina gratia, ti ravedesti dell'errore tuo, risolvendosi di lasciarlo affatto, et perciò ti sei recato a Roma a presentarti in questo Sant'officio et dimandarne perdono promettendo di voler viver christianamente tutto il rimanente di tua vita*"[34]. El marido de Ana Arévalo, Juan de Lahuerta, de Trasmoz, que ha insistido con su mujer para su conversión al islam, es después "*essortato dalla detta tua moglie a lasciar la detta setta*".

– los sermones de un cura o la plática de un religioso: el mismo Juan de Lahuerta se da cuenta del camino equivocado, según relata, por haber escuchado más veces el reproche del cura contra el "*errore*" durante las prédicas; de forma parecida lo cuenta María Franco, de Torrellas, que ha vivido bajo las enseñanzas y ritos de Mahoma durante 39 años[35]. Lope

30. TCD, ms. 1228, ff. 153r-154r. ACDF, *Decreta 1603*, c. 169v. Roma, 28 de julio de 1603.

31. TCD, ms. 1228, ff. 37r-39v.

32. TCD, ms. 1229, ff. 78r-81r.

33. De acuerdo con la opinión de G. Fiume, "Rinnegati: le imbricazioni delle relazioni mediterranee", en B. Franco, B. Pomara, M. Lomas, B. Ruiz-Bejarano (coords.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, PUV, 2016, p. 57.

34. TCD, ms. 1228, ff. 153r-154r.

35. TCD, ms. 1229, ff. 438r-441v.

Alax, de Fréscano, 50 años,pasa tres años en las galeras, en consecuencia de una condena "*per aver aderito alla setta di Mahoma*". Regresado a su patria tras el servicio al remo, vuelve a vivir bajo la ley islámica por 23 años, hasta finalmente ceder ante los rezos de un religioso[36].

- la conversación cotidiana con cristianos viejos[37].
- otras situaciones puntuales: Juan Espinel, de Torrellas, declaró que su *sponte comparitio*, amén de producirse por haber "*più volte ragionato con persone religiose*" y con la ayuda de Dios, se ha visto animada por la lectura de las obras del dominico fray Luis de Granada[38], porque entonces le "*ven[n]e pensiero, che solo la religione christiana havesse la vera fede*"[39]; singular la sentencia contra Juan Almaedí, de Calanda: los desastrosos negocios privados eran una señal divina de que si algo iba mal era por vivir en la falsa secta de Mahoma: "*vedevi che per quanto sapevi travagliar et affaticar sempre andavi più in ruina, non sapendo dar la causa di questo ad altro, se non perché vivevi nella falsa setta di Mahometto*".

No quiero dar más importancia a los motivos de reconversión al cristianismo, por dos razones. La primera es que éstos son también los habituales en las declaraciones ante la inquisición española y no extrañaría que el formulario de preguntas planteadas a los imputados por los inquisidores romanos fuera semejante al usado por sus colegas ibéricos. La segunda es que pueden parecer justificaciones pensadas sin mucha fantasía por los mismos *comparentes* para satisfacer los oídos de los ministros inquisitoriales: son frases estereotipadas que tal vez esconden la probable presencia de un mentor o un abogado que instruye a los moriscos y les sugiere lo más conveniente a declarar. En los interrogatorios hay intérpretes y llama la atención que aquí sea un cura de Tarazona, es decir de la diócesis de origen de la mayoría de aragoneses: ¿los había asesorado y acompañado hasta Roma?

Lo más asombroso de estos personajes es su estatus social. Notables en sus pueblos de origen, desempeñan cargos municipales y pertenecen a potentes grupos afectados por una tradición persecutoria inquisitorial hasta los días de la expulsión. Juan Espinel forma parte un "clan extenso y muy poderoso" de Torrellas, sus parientes apadrinan a muchos niños, es decir gozan de un prestigio reconocido por sus vecinos[40]. María Franco era hija de Gabriel, un jurado de Torrellas[41]. Juan de Vivas, el responsable del abastecimiento de agua del mis-

36. TCD, ms. 1229, ff. 434r-437v. Roma, 20 de octubre de 1607; ACDF, *Decreta 1607*, c. 438r. Abjuración *de formali* el 16 de noviembre.
37. Lo confesó Juan de Granada: TCD, ms. 1229, ff. 70r-72v.
38. Cuya obra completa es inmensa.
39. TCD, ms. 1228, ff. 422r-424v; ACDF, *Decreta 1603*, c. 264r.
40. M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 305.
41. *Ibidem*, p. 201.

mo pueblo[42], tarea tan crucial en la economía rural morisca. De Gaspar Zaydejos se dirá más adelante.

Siete de ellos saben escribir y seis pueden leer (poseen libros moriegos)[43]. Juan de Portugal, de Aranda de Moncayo, admite haber transcrito de su mano y utilizado algunos "escritos pertenecientes a dicta secta"[44]. Juan de Lahuerta confiesa "*haver ricevuto et tenuto presso di te per molti anni un libro continente in arabico l'orationi et cerimonie di detta setta*"[45]; lo mismo manifiestan Juan Vivas, de Torrellas, Lope Alax, de Fréscano o Juan Adán de Baza. Pero se ha visto el caso opuesto del morisco Juan Espinel, que leía libros cristianos. En definitiva, los moriscos que llegan a Roma son personas cultas y bien informadas sobre donde hay que ir y cómo hay que defenderse. Algo que no nos extraña: los moriscos aragoneses son los más alfabetizados, tienen la producción más ingente de textos aljamiados en España[46]; de 900 condenados en Aragón, 409 entre ellos admiten poseer escritos de contenido religioso musulmán[47]. Hay escuelas secretas donde se imparten clases de ritualidad islámica, se enseña el Corán y se aprende el árabe; también el mercado negro de papeles, libros y cartas de los muertos en aljamiado o la presencia de bibliotecas con títulos árabes en casa de particulares son parte de una realidad extendida que involucra trasversalmente más grupos sociales[48]:

> "el número de libros, que supuestamente manejan los moriscos, resulta sorprendente para un mundo de iletrados. Las causas de fe hablan de moriscos que iban a una determinada casa a escuchar la lectura de un libro" [49].

Declarándoles como apóstatas, el papa reconcilia a todos los moriscos de la excomunión con la abjuración *de formali*, acontecimiento que suele tener lugar en la iglesia dominica de San Nicola in Campo Marzio o en el propio palacio del Santo Oficio. La sentencia prevé una serie de leves penitencias espirituales, prácticamente iguales en todos los casos[50]. A la sentencia se añade una cláusula

---

42. *Ibidem*, p 101.

43. Aunque en este caso caben pocas dudas que los *sponte* moriscos sepan leer, la posesión de libros "moriegos", como ilustra Mercedes García-Arenal, no es sinónimo de capacidad de lectura. Incluso analfabetas, de hecho, poseen estos libros como si fueran talismanes con función de protección. M. García-Arenal, "La Inquisición y los libros de los moriscos", en A. Mateos Paramio (coord.), *Memoria de los Moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, p. 71.

44. TCD, ms. 1229, ff. 427r-429v.

45. TCD, ms. 1229, ff. 82r-84v.

46. M. de Epalza, "Introducción", en L. F. Bernabé Pons, *El cántico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1998, p. 18.

47. J. Fournel-Guérin, "Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 1979, p. 243.

48. J. Fournel-Guérin, "Le livre et la civilisation écrite", *passim*.

49. G. Colás Latorre, "Cuestiones sobre los moriscos", *op. cit.*, p. 21.

50. La visita de las siete iglesias "privilegiadas" dentro y fuera de las murallas de Roma; ayunos (solo pan y agua) todos los viernes, durante tres años; recitación del rosario dos veces por se-

que vincula su ejecución a la ausencia de antecedentes penales e indicios del *sponte* ante la Suprema[51]. Para llegar a consensuar esta cláusula, las dos inquisiciones pasan por un largo periodo de roces, que prosiguen incluso después. Madrid opta por pasar por alto la Santa Sede. Los sucesos de Gaspar Zaydejos abren y cierran esta historia de conflictividad, que tiene muchos paréntesis.

Gaspar Zaydejos y el "estallido del conflicto"

Gaspar Zaydejos es uno de los líderes de las élites moriscas aragonesas[52]. Vive casi toda su vida en Torrellas, donde ocupa cargos importantes: es jurado, *tablajero* (es decir, un cobrador de los derechos reales) y justicia del pueblo. La tradición de su familia, asentada en Torrellas desde hace generaciones, es la de mercaderes consolidados no solo en el circuito aragonés, sino en toda la península ibérica[53]. Torrellas es un poblado muy importante de la diócesis de Tarazona, de la que dista apenas tres kilómetros, situado en un enclave de pueblos moriscos entre la castellana Soria y la frontera navarra. Ya se ha dicho que es un centro de encuentro entre varios moriscos, donde incluso se asientan los mercaderes moriscos castellanos que quieren salir por Francia, tal vez conspiradores en contra de la Monarquía. El término municipal pertenece a la señoría de los condes de Ribagorza, duques de Villahermosa, y está habitado por algo más de dos mil moriscos[54]. En la segunda mitad del siglo XVI, cuando empiezan a desarrollarse los hechos, el señor de Torrellas es el conde Juan Alfonso de Aragón y Gurrea, marido de Luisa de Cabrera y Pacheco, hija del marqués de Villena. Juan Alfonso es reo de uxoricidio: fugitivo, se refugia en Cremona, importante plaza militar del ducado de Milán, y allí es encontrado y detenido por las autoridades españolas[55]. La noticia deja de ser anecdótica si se pone en relación con la trayectoria biográfica de Gaspar Zaydejos. Éste, de hecho, es muy amigo del conde, incluso se le puede considerar como un criado "muy pri-

---

mana; arrodillarse cotidianamente por tres años y delante de la "sacra imagen", repitiendo cinco veces la oración dominical y la salutación angélica; confesión cuatro veces al año durante tres años, y otras cuatro con licencia de su confesor en Navidad, día de la Resurrección, Pentecostés y Todos los Santos.

51. La frase repetida en cada una de estas sentencias es la siguiente: *"dopo la quale abiura saremo contenti assolverti dalle censure et pene ecclesiastiche nelle quali per le dette cose sei incorso, purché non sii provenuto d'inditii in alcun tribunal del Santo Offitio in Spagna"*.

52. Bárbara Ruiz-Bejarano esboza una prosopografía sobre algunas de estas figuras, en la documentación conocidas como caudillos: B. Ruiz-Bejarano, *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Universidad de Alicante, tesis doctoral inédita, 2015, pp. 438-465.

53. M. C. Ansón, "Gaspar Zaydejos…", p. 238.

54. J. Reglà, *op.cit.*, p. 82.

55. A. Canellas López, "Notas para la vida dramática de Don Juan de Aragón y Gurrea, conde de Ribagorza, ejecutado en 1573", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 6-7, 1954, pp. 75-92; M. C. Ansón, "Gaspar Zaydejos…", pp. 241-244.

vado" suyo. Un testigo lo acusa de participar al asesinato de la mujer del conde, una pista no corroborada por los jueces. La persecución inquisitorial contra Gaspar comienza justamente cuando el notable morisco pierde el amparo de su excelente protector: el vasallo Zaydejos es uno entre muchos que padece en carne propia la pérdida de competencias del señor local. A este particular hay que añadir el contexto de aquellos años: la recién apagada revuelta de las Alpujarras es una pesadillas para la Monarquía y los rumores de revancha y acuerdos entre infieles turcos, argelinos y demás moriscos de la Península (sobre todo valencianos y aragoneses), no dejan de estar muy presentes en las consideraciones generales sobre la amenaza morisca. El cronista Aznar Cardona reconoce en Gaspar Zaydejos el "diligente mensajero" que "traxo respuesta en espacio de dos años" del apoyo del Gran Turco[56].

Imputado por la inquisición aragonesa a partir de 1573, de inmediato Gaspar Zaydejos escapa a Roma. En junio de 1574 depone ante el Santo Oficio romano[57]. En 1577 decide volver a la ciudad tiberina. Tras un viaje duro y largo, pasa por Roncesvalles y Pau. Los informes secretos revelan que Gaspar se encuentra con un capitán de los luteranos, mientras que más adelante, en Marsella, se reúne con Martín Izquierdo –tal vez confundido con Jaime Izquierdo, otro de los principales cabecillas de los complots moriscos. Según los relatos del protagonista, en este duro viaje de 200 leguas a pie (poco más de 1.100 kilómetros) Zaydejos es atracado y constreñido a vender su capa para poder comer y arribar a Roma. Zaydejos se queda otros cuatro años en la ciudad del papa, donde acude al Santo Oficio por segunda vez, en esta ocasión para autodenunciarse. El carácter totalmente temporal de la estancia en Roma de los moriscos aragoneses está vinculado a los trámites burocráticos del proceso que podía durar incluso años. En este caso, Zaydejos parece esperar en Roma, ya que decide presentarse solo el 9 de mayo de 1580, "compareciendo libre y espontáneamente ante […] Gregorio XIII"[58]. El 2 de marzo de 1581 el pontífice emite la sentencia de reconciliación como apóstata formal contra el aragonés, aplicando unas penitencias espirituales que en el *decretum* no están especificadas, aunque con mucha probabilidad no son distintas a las de los demás moriscos que, unos años después, van a Roma con semejantes intenciones[59]. La congregación romana debe poner al tanto a la Suprema para preparar el regreso de Zaydejos. Es el se-

56. P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, 1612, f. 46v. Zaydejos es citado como mensajero también en el f. 40r.

57. ACDF, *Decreta 1574*, c. 955. Roma, 17 de junio de 1574. Tres años antes, pues, de lo que ha escrito María Carmen Ansón.

58. BL, *Egerton*, 1507, f. 110.

59. ACDF, *Decreta 1581*, c. 31rv: "*Gasparis Zaedejios de Torreglia terraconensis diocesis in Regno Aragoniae. Audita eius spontanea comparitione in hoc Sancto Officio facta et errorum suorum confessione decretum et ordinatum fuit quod dictus Gaspar, facta abiuratione ut formalis apostata, absolvatur ab apostasia in i[sic] ei poenitentiis salutaribus, et reverendus commissarius generalis Sancti Officii illum expediat, ac demum commendetur Inquisitori maiori hispanium*".

cretario romano cardenal Giacomo Savelli[60] quien se preocupa de escribir a su homólogo español, el inquisidor general, arzobispo de Toledo, Gaspar Quiroga[61]:

> "*Gaspar Zaidejos […] discendente di mori, havendo confessato in questo Santo Offitio, dove è comparso spontaneamente, l'error nel qual è incorso di haver apostatato [...] è stato ricevuto con misericordia e absoluto, e perciò ritornando se n'è spedito. Sua Santità ha ordinato che io l'accompagni con questa mia, con la quale prego a Vostra Signoria Illustrissima ad haverlo per riconciliato, non permettendo che per le cose passate sia più molestato*"[62].

¿Zaydejos espera solo la absolución papal, otorgada finalmente en marzo de 1581, para regresar plácidamente con ella a Aragón? ¿O va a Roma para negociar unos asuntos más amplios referidos a su entera comunidad? Mediante la documentación recogida en el Archivo Histórico Nacional, María Carmen Ansón ha afirmado que Zaydejos se marcha a la ciudad pontificia como representante de los moriscos aragoneses con el fin precipuo de pedir el respeto de un edicto de gracia concedido en 1555 por la Santa Sede y nunca aplicado, pese a que los moriscos pagaran una cuota anual de 35 mil sueldos[63].

Cuando todavía Madrid no ha recibido el *diktat* pontificio, ya que seguramente el correo de Savelli estaría en viaje, el inquisidor Quiroga escribe al mismo secretario de la congregación romana para intimarle la remisión del preso Gaspar Zaydejos, "indiciado de aver sido y ser moro, como lo fueron sus pasados"[64]. En relación a esta acusación, el Santo Oficio romano lo acaba de reconciliar. Sin embargo, el perfil criminal de Zaydejos lleva también otra mancha, conectada al repetido tópico de tramar un levantamiento atribuido a los moriscos: es sospechoso de "aver tratado con los nuevos convertidos de aquel Reino de alguna conmoción". Zaydejos parece el hombre clave para destapar esta red y aclararía la posición de otros presos en las secretas zaragozanas. Ya que es el "hombre principal en su género en el reino de Aragón. Su deposición y declaración sería de mucha importancia para los cómplices de sus delictos"[65].

---

60. Giacomo Savelli (1523-1587) fue inquisidor mayor desde 1577 y vicario de la diócesis romana desde 1570 (ambos oficios ocupados hasta su muerte). Sobre él, I. Fosi, *Savelli, Giacomo*, en A. Prosperi (diretto da), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, *ad vocem*.

61. Gaspar de Quiroga y Vela (1512-1594) fue obispo de Cuenca, arzobispo de Toledo, inquisidor general y miembro del consejo de Estado. En el séquito de Felipe II en su estancia en Andalucía, Quiroga ha seguido muy de cerca el desarrollo de la revuelta de las Alpujarras. En torno a su figura, H. Pizarro Llorente, *op.cit*. Su postura cambiante hacia el conjunto morisco es así descrita por esta autora (p. 308): "Quiroga […] respaldó los intentos de adoctrinamiento en la fe católica de los moriscos, su evolución fue semejante a la desarrollada por el conjunto de la Monarquía, decantándose, en los años ochenta, por la expulsión".

62. BL, *Egerton*, ms. 1507, f. 116. Roma, 4 de marzo de 1581.

63. M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 153. La renta anual es la cuota acordada en el marco de la concordia aprobada conjuntamente al edicto de gracia: M. García-Arenal, "La concordia de la Inquisición de Aragón del año 1555", en A. Temimi (ed.), *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis, 1984, tomo I, pp. 325-348; R. Benítez Sánchez-Blanco, *op.cit*., pp. 713-714.

64. AHN, *Inq*., libro 357, f. 88. Madrid, 14 de marzo de 1581.

65. *Ibidem*.

Pasados unos meses, Zaydejos regresa a España y a finales de agosto se presenta ante el Santo Oficio de Zaragoza con su perdón otorgado por la Santa Sede[66]. En su carta a Madrid, los inquisidores aragoneses notan cómo en la sentencia romana faltan demasiados cargos de incriminación: entre otros, el que concierne el hallazgo de unos escritos "de su mano" "en poder de Jaime Izquierdo", tocantes al "levantamiento de los moriscos deste Reino", que "tienen muchas palabras en favor y alabanza del turco y contra los christianos". Desde luego, son cuestiones que rebasan la esfera religiosa, pues se trata de traición al soberano y a sus instituciones, un delito de lesa majestad humana. Además, la Congregación romana no hace mención del delito de nefando, transgresión por la cual Zaydejos está asimismo culpado.

La reconciliación pontificia causa cierto desconcierto en la Suprema. La espontánea comparecencia en Zaragoza con el certificado papal (firmado por Adriano Flaminio de Montesanto, notario del Santo Oficio) no condiciona la actitud de la Suprema, que enseña su inflexibilidad sobre el asunto. De momento Gaspar Zaydejos permanece detenido en las cárceles cesaraugustanas[67]. Ni siquiera el memorial de sumisas disculpas del mismo imputado conmueve a los ministros de la inquisición española: "Sintiéndose en su consciencia muy gravemente culpado con muchos y varios delictos contra la divina Majestad cometidos, así de herejía y apostasía, como muchos otros", Zaydejos pide la "salvación de su alma", tal vez preocupado por jugarse la vida. El torrellano manifiesta su desasosiego sin darle más vueltas: "considerando la inmensa misericordia de Dios, que no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva", decide confesarse en Roma, "pidiendo perdón" por todo[68].

El inquisidor general Quiroga entiende que, por otra parte, el arresto de Zaydejos representase una falta de respeto y un desafío a la Santa Sede. Sobre todo porque afecta la relación entre Su Santidad y el rey, a la sazón en un "estadio […] que es de poca satisfacción":

> "En Roma tienen por cierto que en España se tiene poca obediencia y reverencia a las cosas de aquella corte y a los ministros que acá tiene Su Santidad (a lo menos en los tribunales reales) y si ahora viesen que en el Santo Oficio se tratan los negocios de Roma como en los tribunales seglares […] harían juicios y discursos contra la Inquisición de lo qual podría resultar en mucho daño del Santo Oficio"[69].

Otros dos puntos atormentan a Quiroga, uno como consecuencia del otro. El alto prelado valora con un balance positivo el trabajo desempeñado hasta entonces por la Inquisición. Indultar a Zaydejos implicaría el comienzo de una oleada de moriscos que pronto se marcharían a Roma con los mismos

66. BL, *Egerton*, 1507, f. 188. Zaragoza, 31 de agosto de 1581. Los inquisidores de Zaragoza al Consejo inquisitorial de Madrid.

67. *Ibidem*, al margen.

68. BL, *Egerton*, ms. 1507, f. 110.

69. BL, *Egerton*, ms. 1507, f. 112. Toledo, 11 de septiembre de 1581. El inquisidor Quiroga al Consejo.

fines. Roma perdona, Madrid toma nota. No, la Monarquía no puede permitirse frustrar el largo proceso de desarraigo del islam de España:

> "Por otra parte parece cargo de conciencia que un hombre tan facineroso como éste quede sin castigo […] y lo que peor sería es que tomarían ocasión y ejemplo deste caso para irse muchas personas por el camino que ha ido y venido el Zaidejos, en mucha desautoridad del Santo Oficio y daño de la república cristiana. Pues por esta vía quedarían sin castigo los herejes y apóstatas y se tornaría a plantar en España la sucia y maldita secta de Mahoma"[70].

El procedimiento propuesto por Quiroga es el de volver a examinar todos los cargos procesales de Zaydejos y cotejarlos con el testimonio y sentencia de Roma. El objetivo tiene que ser la averiguación de si el morisco había confesado todos sus pecados delante del pontífice. El asunto era demasiado importante para que el rey no fuera puesto al corriente de todo y no opinara al respecto. Su Majestad ya ha enviado un agente ante la Santa Sede para tratar la cuestión. Evidentemente el asunto no está cerrado, Felipe II tiene que escribir a Roma y acompañar la carta con un emisario. Éste tenía que conseguir "con mucha instancia que, a los que fuesen a Roma en esta manera, los tornasen a remitir a España". Al papa se le puede tranquilizar asegurándole que en los reinos españoles la justicia se guarda "muy cumplidamente y quando los inquisidores faltasen en algo el Consejo lo remediara". Viceversa, el Santo Oficio español –prosigue Quiroga– sale desautorizado dando "ocasión para que cada uno viva como le paresciere". Ante los ojos de Quiroga, la institución inquisitorial española de esta manera sufriría una involución desde su fundación y el negocio "Zaydejos" asume por lo tanto una importancia crucial: "En tiempo de los Reyes Católicos, de gloriosa memoria, no se consentía que ninguno en las cosas de fe se valiese de Roma. Esto es lo que agora me parece. Holgara harto de hallarme presente para oyr a Vuestra Magestad porque el negocio es de calidad que conviene mirarle con ambos ojos en este tiempo"[71].

No es cierto lo que afirma Quiroga. Como ha destacado Henry Charles Lea, el nudo de las apelaciones a Roma tiene un largo recorrido histórico a partir de la fundación inquisitorial[72]. En torno a las cuestiones de fe, Roma puede siempre recurrir a la consabida superioridad pontificia y, si se da el caso, mostrar su fuerza ante Madrid, avocando la causa para tener la última palabra en las controversias jurisdiccionales. Y, por ello, muchos empiezan a apelar a la máxima autoridad religiosa de la cristiandad, si bien estos recursos implican unos gastos exorbitantes: la búsqueda de expertos abogados conocedores del derecho canónico, una suma de dinero para "comprar" la reconciliación romana y, si no se puede operar en la distancia, el coste del viaje hasta la ciudad papal.

---

70. *Ibidem*.

71. *Ibidem*.

72. H.C. Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1993, vol. I, pp. 721-783.

Con palabras tajantes de Lea, "la clemencia negada en España podía ser comprada en el mercado abierto de Roma"[73].

Las apelaciones a Roma por individuos españoles, pues, fastidian a los inquisidores de la Suprema que ven así afectada su arraigada y celosa independencia institucional. Célebre es una consulta de los inquisidores a Felipe II en 1583, en la cual se perciben tonos agrios. En ella a los ministros eclesiásticos no sienta bien la interferencia de Roma en los procesos inquisitoriales españoles. El rey tiene que persuadir al papa Gregorio XII "de que no admitiese las apelaciones, las cuales deberían ser remitidas al Inquisidor General"[74]:

> "Muchas vezes se a representado a Vuestra Magestad la mucha mano que en Roma toman en las cossas tocantes al Sancto Officio, recibiendo de buena gana y mirando con buenos ojos a los que allá acuden, aunque ayan quebrantado acá las cárceles de la Inquisición y se vayan huyendo, remitiéndoles las penas que acá se les an impuesto, galeras o destierros, alçándoles las cárceles y quitándoles los hábitos en que fueron penitenciados, y haziendo en effecto con mucha facilidad lo que se pretenden y piden, y muchas vezes por solas sus confesiones, sin entender los méritos de sus causas, ni qualidad de sus culpas, en gran desauthoridad de la Inquisición de estos reinos. Bien conocemos y confesamos todos que Su Santidad y su Sancta Sede apostólica es el supremo juez y tribunal en estas y otras qualesquier causas ecclesiásticas, pero no siempre conviene hazerse todo lo que se podría, y considerando esto los Romanos Pontífices, sus predecesores, an concedido diversos breves y bullas advocando a sí las causas de heregía y cometiéndolas a los Inquisidores Generales que por tiempo an sido y son en España, y suspendiendo otros qualesquier que ayan dado en contrario, y no se han de entender que era por ser menor su jurisdicción que agora, sino por evitar muchos inconvenientes que de lo contrario resultan, porque por esta vía se quita el nervio a la Inquisición de estos reinos, confúndese su buen procedimiento y dirección de las causas que en ella se tratan, dase mucha ocasión e incentivo para que se cometan más y mayores delictos con sperança de perdón. El Inquisidor General, qualquiera que sea, no tiene fuerça para resistir a esto, ni para más que obedecer y cumplir lo que se manda, pero tiénela Vuestra Magestad para representar con su poderosa mano, por medio de su embaxador, los inconvenientes que de aquí resultan contra nuestra religión y el bien público de sus reinos. Y assí suplican a Vuestra Magestad el Inquisidor General y Consejo lo aga por lo mucho que importa, que si ya no se remediare del todo, a lo menos servirá para reprimir mucho"[75].

---

73. *Ibidem*, p. 722.

74. C. Fernández Giménez, "Problemas del Consejo de la Inquisición en el reinado de Felipe II", *Revista de la Inquisición*, 10, 2001, p. 200.

75. Cit. en C. Fernández Giménez, *op.cit.*, pp. 206-207. El debate sobre las apelaciones es uno de los principales en la correspondencia entre Roma y Madrid: H. Pizarro Llorente, *op.cit.*, pp. 321, 323-329; R. de Hinojosa, *Los despachos de la diplomacia pontificia en España. Memoria de una misión oficial en el archivo secreto de la Santa Sede*, Madrid, 1894, tomo 1, p. 254, quien ha hablado de "apelaciones interpuestas por los aragoneses sobre todo".

Mientras tanto, la situación de Zaydejos se va complicando y, desde Toledo, Quiroga acaba por sugerir al consejo de la Inquisición que la solución adecuada es "mandar soltar" al cabecilla morisco "porque no se quexe en Roma diciendo que de lo que le sirvieron los recaudos que traxo de allá fue de mandarle prender luego acá; y cierto, lo tomarán muy mal, y tanto peor cuanto más y mayores personas entendieron en su despacho"[76]. Finalmente, en diciembre del mismo año el aragonés es liberado tras el pago de una fianza y puesto bajo control en Torrellas[77].

El transcurso inquisitorial de Zaydejos quedaría aparcado unos años. De momento, el torrellano vive otra vez en su ciudad y consigue restablecer su liderazgo. Vuelve a ocupar el cargo de jurado e, incluso, el más prestigioso de *justicia*[78]. Un liderazgo que va más allá de la comunidad torrellana ya que en 1589 el morisco obtiene una licencia para desplazarse a Madrid y a San Lorenzo de El Escorial junto a otros destacados moriscos aragoneses, "donde puedan estar todo el tiempo que el señor conde de Sástago (a quien van dirigidos) les concediere"[79]. Es decir, Zaydejos sigue negociando algo –¿el tema del desarme? ¿Un edicto de gracia?– con las altas esferas de poder. Además, en la primera década del siglo XVII, en sus actividades económicas el morisco torrellano no ha ralentizado su dinamismo[80], pese a las persecuciones judiciales padecidas, que lo constriñen al pago de una fianza nada irrelevante. Testimonios de vecinos lo señalan como participante en ceremonias funerarias "a la morisca", dueño de libros moriegos e intérprete de los mismos en su propia casa en beneficio de amigos y conocidos, y lo catapultan de nuevo frente a la inquisición de Zaragoza. En los mismos años caen víctimas de sus pesquisas también la hermana Jerónima[81] y el hermano Baltasar[82]. En septiembre de 1607, pocos meses antes de volver a ser detenido por la Inquisición, Gaspar regresa a Madrid con una licencia que le permite hablar con el soberano y los mayores representantes de la Suprema, "porque tiene algunas cosas de importancia que dar cuenta"[83]. El "caso Zaydejos" se vuelve a plantear entre inquisición española

76. BL, *Egerton*, ms. 1507, f. 114, nota al margen. Madrid, 16 de septiembre de 1581. El Consejo a Quiroga y respuesta al margen de Quiroga al Consejo. Escribe Pizarro Llorente: "Sospechaba que algunos cardenales de la congregación del Santo Oficio habían persuadido al Papa de que el Inquisidor General y el Consejo guardaban poco respeto y obediencia al pontífice, puesto que no le informaban de los negocios que trataban ni se cumplían las órdenes que se remitían desde la Santa Sede". H. Pizarro Llorente, *op.cit*., p. 328.

77. M. C. Ansón, "Gaspar Zaydejos…", p. 251.

78. *Ibidem*, p. 252.

79. AHN, *Inq*., libro 357, f. 271. Madrid, 12 de mayo y 7 de junio de 1589. Licencias de los inquisidores de Zaragoza para Miguel Chico de Villafeliche, Fevrer Ginete de Bardallur, Juan de Almatar de Mores y Gaspar Zaydejos.

80. M. C. Ansón, "Gaspar Zaydejos…", pp. 255-256.

81. *Ibidem*.

82. M. C. Ansón, *Torrellas…*, p. 211.

83. M. C. Ansón, "Gaspar Zaydejos…", p. 257.

y Santo Oficio romano cuando la primera pide a la segunda la copia de la sentencia de absolución y abjuración del torrellano de marzo de 1581[84]. En esta ocasión el papa manda el duplicado de lo solicitado por Madrid mediante el agente inquisitorial español en Roma[85].

En las secretas de Zaragoza, Gaspar Zaydejos recuerda haber vivido siempre como cristiano y haber sido reconciliado en Roma. En su contra, hay un testimonio de otros internados que lo ven realizar ceremonias de moros también detrás de los barrotes. Bajo tormento, Gaspar rehúsa todas las acusaciones. En noviembre de 1609, a los dos meses de la publicación del decreto de expulsión de los moriscos valencianos y unos meses antes del bando contra los aragoneses, Gaspar Zaydejos es condenado. Debe cumplir su pena: además del desfile público con sambenito junto a otros muchos moriscos, el tribunal falla a favor de un castigo de ocho años de galeras, cien latigazos y cien ducados en razón de los gastos del Santo Oficio. Con sus setenta años su condena no es ejecutada: Gaspar Zaydejos de Torrellas muere en la cárcel penitencial de Zaragoza un mes después del auto de fe[86]. El duque de Villahermosa contribuye a su entierro con veinte sueldos, última evidencia que corrobora la vinculación todavía existente entre los señores de Torrellas y el líder de la comunidad morisca. Esta sentencia y otras muchas pasan desapercibidas en Roma y no produjeron más tensiones diplomáticas de las que, en realidad, va a haber a raíz de la expulsión no comunicada a Paulo V.

Las tensiones hispano-romanas

Visionarias son las vivas intranquilidades inquisitoriales de 1581, expresadas en la carta ampliamente mencionada que Quiroga dirige a los demás componentes del consejo de la Suprema: el antecedente de Zaydejos se convierte en la esperanza de otros muchos aragoneses, animados por el cierre de la primera fase del proceso de Zaydejos, cuando éste es liberado por la inquisición aragonesa que no ha querido oponerse frontalmente a la sentencia de absolución de Roma. Tal vez por su propia boca, Zaydejos abre el paso a los viajes de unos cuantos moriscos de su comarca: enterados de los rumores locales sobre la posibilidad de una imputación ante los inquisidores aragoneses, éstos abandonan la península ibérica rumbo a Italia, en búsqueda de la benevolencia papal. Hasta principios de 1600, como he comentado en las páginas anteriores, disponemos de *decreta* incompletos y muy pobres de informaciones. Es

84. AHN, *Inq.*, libro 332, f. 233v. Madrid, 23 de marzo de 1609. El consejo de la Inquisición al Santo Oficio romano.

85. ACDF, *Decreta 1609*, c. 186. Roma, 14 de mayo de 1609; AHN, *Inq.*, libro 332, f. 247r. El consejo de la Inquisición a la inquisición de Zaragoza: "el agente de la Inquisición en Roma ha remitido el testimonio de la reconciliación y absolución de Zaydejos".

86. M. C. Ansón, "Gaspar Zaydejos…", p. 259.

legítimo deducir que, por ejemplo, Juan de Torrellas, *sponte comparente* demandante de la reconciliación para "ser recibido en el seno de la Santa Madre Iglesia" en Roma, sea morisco[87]: aunque la fuente es escasa de detalles y no describe el cargo de Juan, se puede deducir porque sabemos que Torrellas es un pueblo habitado solo por cristianos nuevos. El motivo de la escasa presencia de moriscos en los registros vaticanos del último cuarto del XVI no se debe solo a la naturaleza de los *decreta* de esa época. Otro factor a tener en cuenta es que los moriscos aragoneses confían en que se les conceda un nuevo edicto de gracia. La negociación de los edictos tiene cierta tradición entre los moriscos de Aragón y de Valencia, a partir de los años treinta del siglo XVI. La inmunidad derivada de los edictos implica una inhibición inquisitorial; en cierto sentido consiente que los moriscos sigan viviendo a su manera[88], aunque de modo fluctuante debido al carácter temporal de la medida[89]. En 1589 una comisión de tres moriscos aragoneses formaliza la solicitud, pidiendo el perdón general de su comunidad con el simple recurso al foro interno de la conciencia. La petición prevé una inacción inquisitorial durante un periodo limitado de tiempo en el que los moriscos, por su parte, tendrían que ser adoctrinados. Las penas infligidas a los hombres pertinaces jamás contemplarían la relajación, mientras que a las mujeres culpables se les impondría el sambenito y, si procediera, la cárcel en su lugar de origen. Una junta especial se forma para tratar la cuestión. La negociación dura años. En 1593 la Junta aprueba el edicto con unos cambios respecto a la propuesta remitida por los representantes moriscos. En la medida de indulgencia, vigente para cuatro meses, no están contemplados aquellos que ya están en la cárcel, en las galeras, los desterrados, los condenados a penas extraordinarias o los que todavía tengan pendiente la resolución de su causa. La contrapartida es la definitiva entrega de las armas y de los libros y papeles concernientes a la secta mahometana[90].

A partir de estas fechas los moriscos no son los únicos en escaparse a Roma para evadir de la red inquisitorial española: lo hacen también presuntos sodomitas y zoófilos de los pueblos de las mismas diócesis de Tarazona y de Zaragoza, pero también de otras partes de España[91]. Es evidente que corre la voz: en contra de lo que los cronistas apologéticos afirman, los moriscos interactúan e intercambian opiniones y consejos con los cristianos viejos. Estos movimientos de personas involucran a toda la escala social, desde individuos acaudala-

87. ACDF, *Decreta 1581*, s.f. Roma, 31 de mayo y 7 de junio de 1581. Lo mismo se podría decir sobre Juan Ruiz de la diócesis de Tarazona: ACDF, *Decreta 1592-93*, s.f., sin fecha.

88. M. García-Arenal, "La concordia de la Inquisición de Aragón…", p. 330.

89. J. P. Dedieu, "L'Inquisition face aux morisques: aspects juridiques", en L. Cardaillac (sous la direction de), *Les morisques et l'inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 117-118.

90. Las fases de la negociación del edicto están reconstruidas en H. Pizarro Llorente, *op. cit.*, pp. 536-541.

91. Los casos son demasiados numerosos como para no acotarlos en una nota a pie de página. Consúltese una muestra de ello en BC, ms. 3825, cc. 21r, 84v, 162v-163r, 144rv (año 1600) o las abjuraciones esparcidas en los volúmenes ya citados del Trinity College of Dublin.

dos hasta pastores pobres, aunque en su mayoría son los primeros los que se fugan por las razones relativas a los costes, arriba explicitadas. Sin dudas, el mayor vaivén de moriscos se ocasiona a partir de 1602, es decir desde que el Santo Oficio romano opta por no ratificar otro edicto de gracia propuesto por el inquisidor general, Juan de Zuñiga, en favor de los moriscos de los reinos de Aragón y Valencia[92]. Es de suponer que a este indulto se han agarrado las esperanzas de muchos moriscos que ven así demolidas sus expectativas. Hay que recordar que la primera década del XVII es testimonio de la mayor oleada represiva contra los moriscos aragoneses. Dado este contexto, es comprensible que haya casos de familias que no quieren volver y solicitan una licencia para quedarse en la ciudad de Pedro[93].

Por su parte, la Santa Sede aporta su granito de arena en la lucha para el desarraigo del islam, enviando indicios y señalando otros nombres de moriscos acusados de manera espontánea (es decir, sin padecer tormentos) por los *sponte* compaisanos: "*examinetur in causa scientiae circa singulos quos nominat; deinde mittatur copia Inquisitori Hispaniarum*"[94]. Hay quiénes, como el *alafán* de aguas Juan Vivas y María Franco, de Torrellas, llegan a acusar a cinco personas de ambos sexos, o Juan de Portugal, vecino de Aranda, quién delata a diez[95]. Una pequeña prueba de que la solidaridad nacional morisca es un concepto muy opinable en el caso aragonés (muy diferente al valenciano), como ya ha puesto de manifiesto Gregorio Colás Latorre[96]. Puede que estas acusaciones escondan la sombra de lucha entre bandos moriscos distintos. Lo hace pensar la acusación de Juan Lahuerta, de Trasmoz, marido de Ana Arévalo, contra Jerónimo Espinel[97], miembro de un importante clan de Torrellas, ya acusado en 1597 por poseer los libros de Sergius y Calvino[98]; o las delaciones de Juan Vivas y María Franco contra los Díaz, Gabriel y Rodrigo, familia de las principales y

92. ACDF, *Decreta 1602*, cc. 293 y 348. Roma, 20 de junio de 1602 y 18 de julio de 1602. En particular este último: "*De concedendo indulto recipiendi Mauros regni Aragoniae et Valentiae, duraturo per quadriennium. Lecto memoriali exhibito nomine regis Catholici, auditis votis Illustrissimorum dominorum etc. Sanctissimus noluit illud concedere, nam pro illorum instructione fuit provisum deputando parochos, eorumque prelatii compaverunt, ac spatio quadriennii videretur eis concedi libertas conscientiae*".

93. ACDF, *Decreta 1604-1605 (copia)*, cc. 690 (15 de junio de 1605), 697 (17 de junio), 754-755 (20 de julio). Alejos Albariel (o Albañol), Juan de Urrea, María Bárbaro y dos hijos "*velint manere in Urbe an vero reverti in Hispaniam*". El papa delibera que "*ne recedant ab Urbe*", pero siempre con la cláusula "*dummodo non sint praeventi inditiis in Sancto Officio Hispaniarum*". Sobre los Albariel, familia de ricos mercaderes víctimas de persecuciones inquisitoriales, véase Fournel-Guérin, *Les morisques aragonais et l'inquisition de Saragosse (1540-1620)*, tesis doctoral inédita, Université Paul Valéry de Montpellier, 1980, pp. 106-108.

94. ACDF, *Decreta 1603*, c. 264r. Roma, 2 de diciembre de 1603. Sentencia contra Juan Espinel de Torrellas.

95. ACDF, *Decreta 1606*, cc. 473rv. Roma, 16 de noviembre de 1607.

96. G. Colás Latorre, "Cuestiones sobre los moriscos…", p. 14.

97. ACDF, *Decreta 1607*, cc. 256v-266r. Roma, 2 de marzo de 1607. Juan Lahuerta indica al Santo Oficio romano también a Francisco Amet de Berbería, moro no bautizado.

98. J. Fournel-Guérin, "Le livre et la civilisation écrite", p. 253; M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 208.

acaudaladas de Torrellas, contra el mercader Gabriel Gutiérrez, o contra Jerónimo Alcalde[99]. Sin embargo, estos personajes citados en Roma habían sido condenados a galeras en su patria unos años atrás. Se trata, entonces, de salir del paso descargándose las consciencias sobre los ya culpados y aparecer como colaboradores realmente arrepentidos frente a la Santa Sede.

De todas formas, la reacción de la Suprema en contra de aquellos que vuelven con el certificado papal de absolución no es unilateral. Los miembros del Consejo madrileño recomiendan a los inquisidores locales tratar con guante blanco a algunos de los moriscos regresados de Roma; en los casos de moriscos que no han confesado el delito de posesión de armas ante el pontífice, acusación afín a un posible levantamiento en España, casi siempre los inquisidores aragoneses acaban por pasar por alto las absoluciones de Roma. Desde luego, ¿por qué el papa debería entrar en el castigo del armamento de los moriscos? No le compete. En Aragón, en cambio, como se ha descrito, la Inquisición está encargada de reprimir la posesión de armas, ante una extendida inacción señorial[100]. Aquí presentaré cuatro casos distintos, que ejemplifican más de cerca la problemática.

El primero es el de Gabriel Çafar[101]. Perteneciente a una familia principal de Huesca, sus padres y un hermano han sido relajados al brazo secular por participar en la supuesta conspiración. Otro hermano, el calcetero Jusepe, es capturado al irse a Argel: se defiende diciendo que quería ir a Italia. Gabriel vuelve a acusar a su hermano Jusepe para que se le incoe de nuevo, confirmando su voluntad de escaparse a Argel. Quizá Gabriel atribuye la culpa a su hermano para aparecer frente a la autoridad inquisitorial como una persona transparente, pues el espectro de haber viajado a *terra infidelium* amenaza también su impunidad. Sin embargo, Gabriel es imputado por tomar parte en la organización del levantamiento nunca ocurrido. Notario, Gabriel Çafar cuenta haber viajado al menos dos veces hasta Roma. No niega haber visitado también Constantinopla y Argel, pero "no le satisfizo la vida de allí y regresó" a Aragón[102]. Condenado a galeras, Gabriel huye de las mismas para pasarse a Roma "en búsqueda de una conmutación de su pena a galeras por una más suave"[103]. En 1585 se le confirma la misma pena por la cual ha sido condenado unos años antes. Pienso que no se le aplica una pena más dura por fugitivo, lo normal en otros casos, justo por la interposición de la sentencia romana de absolución. La cual, a su vez, como

99. Todos estos indiciados aparecen en M. C. Ansón, *Torrellas…*, pp. 119, 211, 259, 272, 303.

100. En 1575 se cuentan un total de 5.406 armas confiscadas: B. Vincent, A. Domínguez Ortiz, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1985, p. 66.

101. A. Conte Cazcarro, "La Inquisición y los moriscos de la ciudad de Huesca", en *Homenaje a don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995, pp. 223-227; sobre los Çafar, véase también Id., "La decadencia de la aristocracia morisca: el caso de los Çafar de Huesca", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 177-201.

102. A. Conte Cazcarro, "La Inquisición y los moriscos…", p. 224.

103. *Ibidem*.

he tratado de explicar en las páginas anteriores, contiene la cláusula de anulación del *quatenus non sit preventus inditiis in Sancti Officii hispaniarum*.

La vicisitud de Gerónimo de Aimerit, de Seròs, diócesis de Lérida, es parecida a la de Gabriel Çafar. En marzo de 1606 Gerónimo comparece en Roma junto a su hermano Juan. Mientras que Juan es reconciliado *de formali cum clausula*, Gerónimo es llevado ante el papa para que aclarara su historial[104]. Un par de meses después el agente de la inquisición española en Roma solicita la devolución de Gerónimo por huir de las cárceles de la Suprema y ahora hallarse en las romanas[105]. Su caso genera un repaso de los registros decretales sobre los antecedentes ocurridos[106]. De común acuerdo, los inquisidores romanos determinan que Aimerit sea entregado al marqués de Villena, a la sazón embajador católico ante la Santa Sede, a efecto del traslado a la Inquisición de la que está huyendo. El Consejo madrileño intenta alentar a los ministros romanos, escribiéndole que a los inquisidores aragoneses, que ahora tienen el preso en su custodia, se les ha recomendado tratarlo "blanda y benignamente", "en consideración de haberse ido a los pies de su Santidad y lo mismo se hará con todos los demás que de esta corte se remitieren"[107]. En nombre del mismo respeto a Roma, la causa debe despacharse "con brevedad" y poner al tanto al papa sobre la pena aplicada, pues el mismo pontífice "se ha quexado que no lo hazéys"[108]. Lo sucedido con Gerónimo Aimerit constituye un antecedente que crea jurisprudencia. El tema de los fugitivos de la península ibérica, por lo visto un problema recurrente, es contemplado a partir de este caso[109]. De Madrid se aplaude el gesto de entrega del preso al embajador: un "estilo que siempre se ha guardado en estos casos" para no "agraviaros […] pues demás de vuestro trabajo se escusa la costa que se haría a la Inquisición"[110].

---

104. ACDF, *Decreta 1606*, c. 96r. Roma, 31 de marzo de 1606. La absolución de Juan con la expedición del certificado se halla en c. 220r (29 de diciembre de 1606).

105. ACDF, *Decreta 1606*, c. 110r. Roma, 15 de marzo de 1606.

106. La Congregación sacó a la luz tres antecedentes similares: el de Miguel Blanco de Ciudad Real, *sponte* a Roma el 13 de julio del 1583; el de Simón de Venodria de la diócesis de Lérida, *sponte* el 2 de septiembre de 1585; el de Gonzalo Sánchez de Castro San Martín, *sponte* el 23 de diciembre de 1586. ACDF, *Decreta 1606*, c. 121r. Roma, 6 de julio de 1606. Tal vez hubo un caso más famoso, el de Jaime Sánchez alias Juan Berri, acusado de luteranismo por el tribunal de Zaragoza en los años ochenta y huido a Roma por estas fechas. Acerca de éste: H. Pizarro Llorente, *op.cit*., pp. 324-325; H. C. Lea, *op.cit*., pp. 746-747.

107. AHN, *Inq*., libro 332, f. 14. Madrid, 31 de agosto de 1606. El consejo de la Suprema al Santo Oficio romano.

108. *Ibidem*. Madrid, 31 de agosto de 1606. El consejo de la Suprema a los inquisidores de Zaragoza.

109. O eso se intuye de un índice de las principales cuestiones inquisitoriales: BAV, *Borgiano Latino*, vol. 558, f. 1v. "*Fugientes a carceribus SO Hispaniae at Portugaliae et comparentes ad hoc SO tractabuntur uti fugitive alii vero uti recurrentes ad sedem Apostolicam 11 maii 1606 […]. Et primi remittuntur in Hispaniam, prima junii 1606. […] Unus ex dictis fugitis fuit de ordine Sanctissimi consignatus hic Oratori Regis ut illum mitteret Inquisitoribus, qui vero fugiunt ante carceratione non remittuntur, 6 julii 1606*".

110. AHN, *Inq*., libro 332, f. 15r. Madrid, 2 de septiembre de 1606. El consejo de la Suprema al Santo Oficio romano.

Actitud opuesta se detecta en los dos últimos casos de fugitivos, que sorprende todavía más porque se trata en la misma misiva de la Suprema a los subordinados zaragozanos. Adam Cacimet, de Sástago, es *sponte* el 29 de marzo en Roma[111]. Esta vez el Santo Oficio romano no le otorga la absolución, sino que devuelve al morisco a los inquisidores de Aragón acompañándolo por una cédula comendaticia del cardenal Antonio Zapata[112], que hace poco ha entrado a formar parte de la Sacra Congregación de la Fe[113]. El escrito del alto prelado español, en nombre de Pablo V, serviría para hacer llegar a la Suprema la postura de Roma sin tener que recurrir a una vía diplomática más oficial que, con toda su violencia, desautorizaría a la institución ibérica ante la minoría morisca. La recomendación papal se ejecuta con Adam: además de recibir el trato *benigno y blando* "en lo que toca a la causa de fe", Adam no sería encausado por la posesión de armas, pasando por encima un aspecto que en esa época goza de cierta relevancia. En cambio, en Madrid no sienta bien lo acontecido con Juan de Almaedí de Calanda, contra el cual se planifica la detención al regresar de Roma "por aver traído armas". Esta vez el vicario general capitolino lo había absuelto *in utroque foro*. Para hacerse con Juan, sorteando la decisión romana, el inquisidor general manda a los ministros zaragozanos aplicar el "edicto de las armas publicado contra los moriscos que los traxeran"[114]. La orden debe cumplirse "así, sin dar a entender tenéis orden nuestra"[115] para finalmente escarmentar al morisco[116]. Podemos suponer que este Juan sea el Giovanni Macchi de Calanda reconciliado en 1603 en Roma[117]. Ante el vicario capitolino éste había confesado la posesión de una escopeta en casa, revelando asimismo el soborno de un oficial del centro penitenciario zaragozano para asegurarse el buen trato hacia otros moriscos detenidos que debían haberse sometido al tormento[118]. Reconciliado en forma en Italia, se ha dicho que se procede a su castigo en Zaragoza. Roma, una vez más, es ignorada y desafiada. Pero no se trata de un caso aislado.

Por aludir a otros ejemplos: Ana Arévalo, de Trasmoz, reconciliada el 12 de marzo de 1607 en Roma[119], es llevada al auto de fe celebrado en Zaragoza el 29

111. ACDF, *Decreta 1606*, c. 96rv.

112. ACDF, *Decreta 1606*, cc. 126v-127r. Roma, 19 de julio de 1606.

113. Su admisión en la Congregación deja su huella en los *decreta*: ACDF, *Decreta 1606*, c. 17v. Roma, 27 de enero de 1606.

114. AHN, *Inq*., libro 332, f. 2v. Madrid, 14 de julio de 1606. El consejo de la Suprema a la Inquisición de Zaragoza.

115. *Ibidem*.

116. AHN, *Inq*., libro 332, f. 33.

117. Macchi es casi seguramente la italianización de al-Macdí, el Almaedí de las fuentes inquisitoriales españolas.

118. "*Hai tenuto un scoppietto in casa et dato la mancia al boia del SO acció trattasse bene detti tuoi fratelli che doveano esser tormentati in detto Santo Officio*". TCD, ms. 1228, ff. 148r-150v. Sentencia del 31 de julio de 1610, abjuración *de formali* el día siguiente. Véase también ACDF, *Decreta 1603*, cc. 169v (primera deposición, 23 de julio) y 180v (segunda y sentencia, 31 de julio).

119. TCD, ms. 1229, ff. 78r-80v. ACDF, *Decreta 1606*, cc. 265v-266r.

de octubre de 1608, junto a otras 28 mujeres moriscas, y condenada a cien azotes, a 20 ducados de multa y a la cárcel perpetua. Muere en las secretas y es reconciliada en estatua[120]. En el mismo auto de Ana, el rico mercader Juan de Granada, de Ambel, que abjura en marzo de 1607 en la ciudad de Pedro[121], sufre en Zaragoza una sentencia de azotes y cárcel perpetua[122]. El culto Juan Vivas, de Torrellas, perdonado por Paulo V en 1607[123], a pesar de haber admitido las acusaciones ante el inquisidor aragonés –las mismas por las que está imputado por la Congregación de la Fe–, es condenado a diez años de galeras y a la cárcel perpetua en noviembre de 1609[124]. Juan de Portugal, natural de Agreda y vecino de Aranda, "fue mandado prender […] y auséntose y se va a Roma adonde confesó haber vivido como moro y fue absuelto de su apostasía debajo de condición *cum clausula* […] a 22 de noviembre de 1607"[125]. En la tercera testificación en Zaragoza, Juan de Portugal "confesó haber escrito las cartas de muertos" y por ello es condenado a cuatro años de remo y cárcel perpetua. Lope Alax de Fréscano, *sponte* ante la congregación de la Fe en noviembre de 1607[126], a pesar de delatar los nombres de otros varios moriscos desde Roma –donde se le había absuelto–, es quemado en la hoguera entre otras cosas por comprar un libro moriego a un copista de Aranda[127]. Por ironía del destino, estos perseguidos sufren sus condenas pocos años antes, o incluso meses, de la expulsión general. "Mejor" suerte tiene Juan de Burgo alias Amador Serrano, de Torrellas, quién en marzo de 1608 pide misericordia a Paulo V[128]. Mientras que la Suprema está investigando sobre su persona[129], la congregación romana opta por aplazar la resolución de su causa[130]. Todavía a la altura de abril de 1609 se discute sobre su caso[131]. No sa-

120. M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 235.

121. TCD, ms. 1229, ff. 70r-72v. ACDF, *Decreta 1606*, cc. 265v-266r. Juan se presenta con el hijo que no padece ninguna penitencia ("ut nihil fiat". *Ibidem*).

122. M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 234.

123. TCD, ms. 1229, ff. 447r-449v. ACDF, *Decreta 1607*, c. 437rv.

124. M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 269.

125. Relación de causa contra Juan de Portugal publicada en J. Fournel-Guérin, "Le livre et la civilisation écrite", p. 257. Su sentencia y abjuración en Roma en TCD, ms. 1229, ff. 427r-429v; ACDF, *Decreta 1607*, c. 437rv.

126. ACDF, *Decreta 1607*, c. 438r.

127. Lope Alax, alias Soldado, que "representaría el elemento más recalcitrante a la asimilación, con todo aceptó la ayuda de los 'frailes descalzos que le ayudaron a morir'": J. Maiso González, R. M. Blasco Martínez, "Frescano, 1583-1655. Una población morisca a través de los registros parroquiales", *Estudios del Departamento de Historia Moderna*, 1980-81, p. 78; J. Fournel-Guérin, "Le livre et la civilisation écrite", p. 248.

128. ACDF, *Decreta 1608*, c. 143. Roma, 21 de marzo de 1608.

129. M. C. Ansón, *Torrellas*…, p. 268.

130. ACDF, *Decreta 1608*, c. 265. Roma, 25 de junio de 1608. El 22 de diciembre del mismo año volvió a testificar (c. 540).

131. ACDF, *Decreta 1609*, c. 130. Roma, 1 de abril de 1609.

bemos nada de su trayectoria en los años posteriores, si regresa a Aragón o se queda en la ciudad pontificia hasta que los congregantes deliberaran algo. Lo cierto es que en junio de 1613 está preso en las cárceles del Santo Oficio romano, sometido a tormento, finalmente castigado a los trirremes de Civitavecchia y juzgado como "*inhabilis ad recipiendum Sacramentum eucharistiae*"[132].

Conclusiones

Entonces, ¿por qué los moriscos aragoneses siguieron presentándose en Roma? "De hecho", arguye Lea, en Madrid las apelaciones se consideran "como nulas y sin valor. Resulta verdaderamente curioso que al cabo de tan larga experiencia aún encontrase la curia compradores lo bastante crédulos para buscar protección en ella. […] tales absoluciones fueron recibidas con desprecio, y los reos fueron reconciliados con las mismas penas que sus compañeros"[133].

A esta observación se contesta él mismo más adelante: a veces la Suprema decide escuchar las sentencias papales, pues es "preferible dejar a un presunto culpable en libertad antes que permitirle al Santo Oficio romano ejercer su jurisdicción"[134]. Algunos adinerados moriscos aragoneses prefieren arriesgar un largo viaje que dejar su destino totalmente en manos de los tribunales españoles que, a la sazón, llevan a cabo la represión más despiadada de su historia institucional contra esa minoría[135].

Una última reflexión lleva a plantear una pregunta trascendente: ¿por qué estos moriscos huidos de España, en lugar de ir a Berbería o a Estambul, van a Roma con ánimo de regresar a España? No estoy seguro de tener la respuesta: se puede cuestionar la sincera cristiandad de estos individuos, pero su firme intención es vivir en su casa. Aunque no deja de ser paradójico, los moriscos recurren a la máxima figura religiosa de la cristiandad –el papa– y por su mismo pragmatismo la religión pasa a un segundo plano.

132. ACDF, *Decreta 1613*, cc. 275-276. Roma, 13 de junio de 1613. Véase también cc. 213-124 (15 de mayo).

133. H. C. Lea, *op.cit.*, p. 748.

134. *Ibidem*, p. 749.

135. En el lapso 1606-10, en el reino de Aragón el 84,8% de perseguidos es morisco: *Procesados por la Inquisición según las relaciones de causas* en R. Benítez, *op.cit.*, p. 733.

Resumen

La historiografía puede contar con unas pocas aportaciones sobre la vertiente de la diáspora morisca en Italia tras su destierro de la Península ibérica (1609-14), mientras que carecen del todo los estudios sobre los contactos entre los moriscos e Italia previos a la expulsión general. A principios del siglo XVII, una nueva oleada represiva afectaba a la comunidad morisca en los territorios de la Monarquía. Con esta aportación me propongo referir y contextualizar la fuga a Roma de un grupo de moriscos aragoneses, afectados por los rumores de denuncias que corrían a su cargo ante los Inquisidores españoles. Con el objetivo de llegar a la ciudad del papa, los moriscos se autodenunciarían ante el Santo Oficio romano con la esperanza de obtener un trato más benévolo que el esperado en sus patrias. De ese modo, estos individuos podían volver a sus territorios de origen exhibiendo los documentos de absolución que el Pontífice, a través del Tribunal inquisitorial romano, les había otorgado, beneficiándose de facto de una situación de inmunidad. Con el propósito de comentar estas ocurrencias: –describiré el perfil de estos moriscos imputados en Roma–; pondré de manifiesto los conflictos jurisdiccionales surgidos entre el Santo Oficio romano y español, a raíz de las sentencias de absolución expedidas por el primero en favor de estos perseguidos.

Palabras clave: moriscos aragoneses, Suprema, Santo Oficio romano, conflictos jurisdiccionales, absolución papal, salvaguarda.

Abstract

Historiography counts with few contributions about the Morisco diaspora in Italy after its expulsion from the Iberian Peninsula (1609-14); however any study on contacts between the Morisco and Italy prior to the general expulsión has been done. The aim of this contribution is to report and contextualize the escape to Rome of a group of Aragonese Moriscos, affected by rumors of denunciations against them before the Spanish Inquisitors. In order to reach the city of the Pope, the Moriscos denounced themselves before the Holy Office with the hope of obtaining a treatment more benevolent than in their homeland. Thereby these individuals could return to their original territories displaying the documents of absolution that the Pontifex gave them through the Roman Inquisitorial Tribunal, taking profit of a situation of immunity. Analyzing these facts I will describe the profile of these Moriscos imputed jurisdictional conflicts that arose between the Holy Office of Rome and that of Spain, following the verdicts of absolution issued by the first in favor of those persecuted.

Key words: Aragonese Moors, Spanish Inquisition, Roman Holy Office, conflicts of jurisdiction, papal absolution, safeguard.

SALVAR EL ALMA, DISFRAZAR LA PIEL: LA IDENTIDAD COMO IRREVERENCIA EN DOS CASOS DE ARCHIVO DE LA ESPAÑA MORISCA Y LA CUBA MULATA*

*Saylín Álvarez Oquendo***

Una mujer grita que ella es cristiana vieja a toda costa, «sin raza de moro ni judío», que «no tiene culpas que confesar»[1], que es mentira cuanto se ha dicho sobre ella y que exige una defensa. Es morisca, de Granada por más señas, y ya carga con varias sesiones de tortura en sus espaldas, metódicamente apli-

* El presente artículo tiene su origen en dos capítulos de la tesis doctoral *Salvar el alma, disfrazar la piel: la identidad como irreverencia en la España morisca y la Cuba mulata*, defendida en la Universidad de Wisconsin-Madison (EE.UU.) en mayo de 2016. El proceso inquisitorial de la morisca Lucía de Guzmán que se analiza en este artículo pertenece al Archivo Nacional de la Torre do Tombo (Lisboa), y es parte de un corpus documental mayor que recoge 19 casos juzgados por la misma causa. Lo encontré en el año 2010 durante una investigación que realicé en Portugal gracias a una beca concedida por la Luso-American Development Foundation (*Research Fellowship from the National Archives of Portugal*). El litigio de la familia cubana que también se discute aquí forma parte de los fondos del Archivo General de Indias, e igualmente lo encontré en el año 2010, gracias a dos becas otorgadas por la Universidad de Wisconsin-Madison. Ambos documentos constituyen material inédito aún sin estudiar. Con respecto al primero, aparecen referencias al grupo de procesos del que forma parte en un artículo publicado en 2013 por Mercedes García-Arenal, donde se menciona: «[…] es sumamente interesante el caso de una barca de diecinueve moriscos de Granada moradores en Sevilla que en 1595 fue interceptada cuando cruzaba el Estrecho. Varios de sus tripulantes fueron procesados por la Inquisición de Lisboa». En nota al pie de página se detalla luego: «Archivo Nacional da Torre do Tombo, donde se conservan los procesos de siete de ellos, acusados de ser musulmanes. ANTT, Inquisição de Lisboa, n. 4.128, 9.122, 2.974, 4.653, 12.095, 13.158 y 6.316. Estudio estos procesos en otro trabajo en curso». M. García-Arenal «Los moriscos en Marruecos: de la emigración de los granadinos a los hornacheros de Salé», en M. García-Arenal y G. Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, València, Universitat de València, 2013, p. 278.

** Ph. D. por la Universidad de Wisconsin-Madison, Estados Unidos.

1. Lucía de Guzmán citada en el proceso de Inés López. Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT en adelante). *Processo de Inês Lopes*, 1600-1603, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3823, f. 53v.
Los manuscritos originales están en portugués; la transcripción y traducción al español de las citas es mía.

cadas por el Tribunal de la Santa Inquisición en un largo proceso que va desde 1599 hasta 1605, y que involucra a casi una veintena de moriscos.

Otra mujer calla con pertinacia. Su irreversible silencio terminará rompiéndonos los tímpanos cuando se llene de las imprecaciones y gritos que conforman la disputa urdida en torno a ella. Es cubana, y su presencia muda recorrerá las páginas de un abultado litigio de familia que en 1796 comienza a circular por el despacho del Capitán General de la isla de Cuba, y no se detiene hasta llegar al mismísimo Consejo de Indias y arrancar la firma del Rey de España.

La primera de estas mujeres es la morisca Lucía de Guzmán, y sus huellas empezaron a documentarse en 1599, cuando su nombre apareció por primera vez en los archivos de la Inquisición. Su trayecto, sin embargo, ese de exclusiones, ocultamientos y reinvenciones, había empezado en realidad mucho antes. Y sus ecos resonarán siglos más tarde… quizás porque la circularidad de la Historia no se cansa de sorprendernos, porque los modelos se repiten, las estrategias se retoman y las construcciones se superponen unas a otras, reinventándose hasta el delirio como si el tiempo se detuviera y los espacios fueran los mismos. Es así que, en otras circunstancias y en un contexto totalmente diferente, llegamos a Catalina Micaela Obando, a la china-mulata María de la Merced Linares –alias «La Tampoco»–, y a los hermanos Francisco Xavier y Gerónimo Marrero… En Cuba… Alrededor de doscientos años después… ¿Qué tienen que ver estos personajes habaneros emergidos de documentos de 1796, con la morisca Lucía de Guzmán y quienes con ella intentaron escapar de España en 1599? Más allá del hecho de engrosar los folios de manuscritos inéditos y olvidados, no mucho en realidad… O al menos a primera vista… porque si miramos con detenimiento podremos ver que se trata de seres al margen, determinados por ciertas construcciones identitarias, que intentan revertir las categorías que se ciernen sobre ellos. En los dos procesos que se analizarán a continuación los involucrados se enfrentan al dilema de la identidad, intentando fijarla o descentrarla a los ojos de las autoridades, evidenciando su carácter complejo, oscilante y manipulable, tratando de articularse como individuos a través del recurso de la falsificación o ficcionalización genealógica, o simplemente pagando las consecuencias sociales de poseer un cuerpo ambiguo y difícil de ubicar. De ahí la tentación de contraponerlos en estas páginas, a pesar de la diferencia de marcos históricos, espacios geográficos o grupos étnicos. Creo de interés analizar las estrategias discursivas con que estas figuras se van construyendo a sí mismas, y los mecanismos con que se reinventan respondiendo a patrones de representación impuestos desde el poder, apropiándose de modelos de autoridad y devolviéndolos transformados… O quizás todo esto no es más que una excusa para desvelar las historias fragmentadas, los jirones de historias que quedaron de un puñado de gente común y desconocida que nunca llegó a pasar a la Historia… Veamos entonces los casos en cuestión.

Reinventando historias, sorteando identidades: otro caso de moriscos frente a la Inquisición

Corre octubre de 1599 y alrededor de 30 personas zarpan de Sevilla en una embarcación que se dirige a Cádiz y es divisada semanas más tarde en las proximidades de las costas africanas. La mayoría de sus tripulantes son moriscos con vínculos familiares o de amistad; unos nacidos en Granada, otros en Sevilla, y algunos provenientes de Madrid, Toledo, Almagro (Campo de Calatrava) y Pastrana (Castilla-la Mancha). La edad de los adultos oscila entre 18 y 40 años, y los numerosos niños a bordo tienen entre dos y trece años. Al ser vistos a la deriva el 5 de noviembre, se les acerca una barca con pescadores que les informan que están en Tánger y los abruman con preguntas. Ante este hecho los moriscos empuñan las armas y se dan a la fuga. Siete hombres se lanzan al mar en un bote, logran llegar a otra parte de la costa y escapan tierra adentro. A la espera de que regresaran por ellos, el resto de los tripulantes (en su mayoría mujeres y niños) se queda en el barco. Poco después serán capturados por las autoridades portuguesas, que cumplían órdenes del Capitán General de Tánger. A causa del mal tiempo estos 19 moriscos son reubicados en Ceuta hasta que finalmente se les traslada a Tánger, donde permanecerán bajo la custodia del Capitán durante al menos seis meses. El grupo de prisioneros lo conforman nueve niños, cinco hombres y cinco mujeres (entre ellas una embarazada que da a luz en este período). Hacia mediados del año 1600 los moriscos son conducidos a Portugal bajo la acusación de intento de fuga a Berbería, aunque se cansaran de jurar que su intención siempre fue ir a Málaga y bajo ningún concepto a las costas africanas, adonde una tormenta de varios días los había terminado desviando por accidente. El proceso colectivo abierto entonces por el Tribunal de la Inquisición de Lisboa se extenderá hasta 1605[2].

Una vez que se empieza a hojear los casos individuales lo primero que salta a la vista es la insistencia con que los acusados se declaran cristianos viejos, y aunque esto era algo habitual no deja de ser contraproducente si tenemos en cuenta la clasificación que ya se había hecho del grupo desde que los portugueses tomaron el barco. Lo mismo el Capitán General de Tánger que varios testigos del episodio señalan que enseguida se dieron cuenta que se trataba de moriscos por la ropa que tenían puesta: «[...] se acercaron al dicho barco y vieron en él a algunas personas con tocas moriscas, de lo que se entendió que era gente de mal trato [...]»[3]. La relación de causalidad se establece de inmediato: señales externas como

2. Este resumen se basa en datos extraídos de los procesos de Isabel Herrera y María de Mendoza («Isabel Ferreira» y «Maria de Mendoça» en los originales en portugués).
ANTT. *Processo de Isabel Ferreira*, 1599-1603, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9295.
ANTT. *Processo de Maria de Mendoça*, 1600-1603, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9869.

3. ANTT. *Processo de Maria de Mendoça*, f. 79.

el vestuario se convierten en una marca de identidad, y ciertas identidades son leídas como símbolo inequívoco de la maldad. Otros factores como viajar con sus pertenencias y con toda la familia inmediata, unidos al hallazgo de algunos documentos, vendrían a corroborar la primera impresión de los captores[4].

En medio de tales circunstancias, con el precedente de haber tomado las armas para esquivar un primer encuentro, y a pesar de la clasificación (real y estereotipada a la vez) que ya colgaba sobre sus espaldas, estos moriscos al declarar van a hacer caso omiso de lo que los inquisidores tenían bien asumido, y comenzarán a identificarse como cristianos viejos, gesto con el que pretenden borrar la huella musulmana de su genealogía y adjudicarse una limpieza de sangre muy valorada por el discurso dominante en la península. Esta apropiación se convierte en la piedra angular de la autodefensa de muchos de los prisioneros, que la usarán para fabricar coartadas que los prueben inocentes.

No podemos pasar por alto el hecho de que la ficcionalización genealógica y las falsificaciones documentales, presentes en la obra de numerosos autores de la época y explotadas hasta la saciedad en la vida cotidiana, eran un fenómeno bastante común en la España del Renacimiento. Con la imprescindible asistencia de escribanos públicos, genealogistas y reyes de armas, se falsificaron numerosos documentos, se destruyeron originales, se redactaron memoriales que reinventaban el pasado familiar y construían genealogías ficticias, se interpolaron o reescribieron testamentos, se corrigieron partidas sacramentales, se inventaron escudos de armas, se cambiaron apellidos y se emitieron certificados falsos de vínculos de linaje, todo con la intención de probar la nobleza y limpieza de sangre de los interesados. No fueron pocos los beneficios para quienes invirtieron grandes sumas de dinero en esta minuciosa labor de deformación del pasado: pudieron ingresar a cofradías, comprar títulos y hábitos religiosos, conseguir ejecutorias de Hidalguía y familiaturas de la Inquisición, y hacerse miembros de las codiciadas Órdenes Militares. En otras palabras: consiguieron formar parte de la nobleza de la época, lo que equivalía a sellar el proceso de integración y asimilación al poder cristiano; proceso que en teoría había comenzado con el bautismo, pero que en la práctica nunca hubiera sido posible sin borrar toda traza de sangre «impura» (dígase musulmana o judía).

El reconocimiento oficial que en la época tenía la Genealogía como estilo literario o historiográfico se debía también a su «papel esencial a la hora de legitimar la realidad política y social existente, como conformadora de idearios cul-

4. «Abordaron el dicho barco y reconocieron que era de moriscos que venían fugados de España a Berbería por q traían sus mujeres e hijos y traje de sus casas [...]». ANTT. *Processo de Maria de Mendoça*, f. 72. «Se hallaron sus cajas de ropa y cierto pan de campeche y cosas de casa, como hombres moriscos que con sus casas movidas se iban para Berbería [...]. En la dicha empresa fueron hallados papeles y cartas porque se verifica que los susodichos son moriscos, y el nombre de cada uno de ellos, y señales van adelante descritas [...]». ANTT. *Processo de Isabel Ferreira*, f. 4.

turales y como creadora de imaginarios»[5]. En este sentido, la Genealogía funcionaba como una entidad productora de verdades, que contribuía a moldear la subjetividad colectiva al imponer y validar un modelo de identidad único. Sin embargo, al mismo tiempo que constituía un género oficial, se convirtió en una especie de orificio conceptual por donde los excluidos intentaron infiltrarse, revestirse de los paradigmas identitarios aceptados por la sociedad de su época, y validarse a los ojos de las autoridades. Esto lo lograron a través de la imitación (apropiándose de una figura de «Verdad» institucionalizada: el modelo genealógico de las clases dominantes); y de la ficcionalización (falsificando datos y construyendo una línea de ascendencia totalmente ficticia). Es así que esta institución de «Verdad» quedará minada por las falsificaciones de grupos marginados pero con recursos, que encontraron en la Genealogía una brecha para la integración. En el ámbito musulmán recurrieron a ella sobre todo las élites que se habían convertido al cristianismo, y su uso fue tan excesivo que estudiosos como Luis Bernabé llegan a hablar del fenómeno en términos de «fiebre genealógica»[6].

Bajo tales circunstancias, no es de extrañar que este fenómeno también tuviera su impacto en las clases de moriscos menos privilegiados, a pesar de que ellos de ninguna manera podían sobornar a las autoridades letradas ni comprar su ascenso social. En dichos grupos la construcción genealógica cumplió, entre otros objetivos, uno mucho más básico y apremiante: el de la simple supervivencia en situaciones límites. Lo que en un plano literario o socio-cultural podría verse como maniobra retórica, método de infiltración o mecanismo de integración y ascenso social; bajo el yugo del Santo Oficio se convertirá en estrategia

5. E. Soria Mesa, *La nobleza en la España Moderna. cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 300. En palabras de Soria Mesa, que ha investigado esta noción de la genealogía como «un fraude sistemático» en la España Moderna, estamos frente a un fenómeno de «recreación de un pasado mítico en donde la falsificación histórica va de la mano de los deseos de homologación social. Se trata de redefinir la historia del linaje en función de los nuevos patrones que se aportan por las flamantes autoridades castellanas». E. Soria Mesa, «Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el origen de la Casa de Granada», *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 12, 1995, p. 214. Siendo así, resulta claro que: «La Genealogía […] se convirtió en una de las principales palancas del ascenso social. No porque lo provocara, sino porque lo justificó. Sirvió para ocultar las trayectorias de los recién llegados, para extender un velo acerca de los ínfimos orígenes de muchos de los triunfadores que ingresaban en el sistema por la puerta grande. La Genealogía fue una realidad cotidiana en la España del Antiguo Régimen, mucho más de lo que se puede pensar a simple vista. Y en buena parte lo fue porque cumplía una función social». E. Soria Mesa, *La nobleza…*, *op. cit.*, p. 301.

6. L. F. Bernabé, *Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009, p. 103. «El morisco que deseaba progresar en la sociedad española de los siglos XVI y XVII debía, simplemente, mentir acerca de su origen. Así lo hicieron, siguiendo la fiebre genealógica de su tiempo, común a otros, algunas casas de moriscos nobles, como la casa de los Granada-Venegas, inventándose una alcurnia pre-musulmana que podía rehabilitarles dentro del cuerpo social hispano. Hay que tener presente que el presentar hojas de servicio a los reyes desde antes incluso de la conquista, como harán otras familias, les otorga respetabilidad, mas no mérito social a los ojos cristianos. Si un morisco quería ingresar en una cofradía, en algún gremio, o emigrar a América, no tenía otro remedio que falsificar su pasado». *Ibidem*, p. 103.

agónica para sobrevivir. En su defensa ante las autoridades inquisitoriales, muchos moriscos acusados procurarán falsear sus orígenes tratando de atribuirse las marcas de una identidad aceptable, que quepa en los moldes impuestos y no deje margen a la complejidad ni a la movilidad. Con semejante gesto, sin embargo, no harán más que evidenciar lo plural y fluctuante de su identidad, demasiado difícil de entender para autoridades ciegas a los matices, que en la escala del blanco y negro optaron por el extremo esencialista y reductor.

El caso de la morisca granadina Lucía de Guzmán, de 34 años y residente en Sevilla hasta emprender el viaje en el que fue capturada, es uno de los más ilustrativos de este tipo de ficcionalización genealógica. Casada con un mercader de especierías también natural de Granada, tomó el barco con él y con sus siete hijos (de entre 4 y 18 años). Como el resto del grupo en los interrogatorios, Lucía de Guzmán comienza su declaración enfatizando que es cristiana vieja y que su marido goza de igual condición. De todos los prisioneros es ella la que muestra más pertinacia: niega cuanta acusación le dirigen, y las copias de sus interrogatorios están llenas de frases como «Respondió que nunca oyó tal cosa» o «dice que no sabe nada». Ante las delaciones de otros reos ofrece siempre alguna réplica tajante que la exonera y la saca de la escena de los acontecimientos, al estilo de: «dice que no vio nada porque se desmayó y quedó fuera de sí». Tras las amonestaciones de rigor los inquisidores redactan un libelo y amenazan con relajarla a la justicia secular, pero en lugar de amilanarse, Lucía sigue negando sus culpas, les espeta que no está de acuerdo con nada de lo escrito sobre ella, y por si fuera poco pide que le traigan a los procuradores para defenderse.

Una de las estrategias de esta defensa, que desde el principio Lucía de Guzmán se toma por sus propias manos –o por su propia boca–, será precisamente ficcionalizar su genealogía. En su afán de probarse cristiana vieja eliminará primero los elementos incómodos de su biografía –gesto común en las declaraciones de los acusados, que servía para minimizar las fuentes de evidencias por conexión familiar, e intentaba proteger a los más allegados del dedo acusador que inevitablemente caería sobre ellos–:

> «[Dice] que no tiene padre ni madre ni sabe cómo se llamaban, y que fue criada en casa de doña Isabel de los Cobos, que vivía en Granada, y allí le dijeron que su madre se llamaba Catarina Sánchez y que había venido de Galicia. Y que no tiene abuelo ni abuela de parte de su padre y madre, ni los conoció ni sabe cómo se llamaban, y que no tiene tíos ni tías de parte de su padre ni de su madre, ni tiene hermanos ni hermanas»[7].

Tal afirmación –o negación más bien– es el preludio de lo que pronto será el golpe maestro de Lucía de Guzmán: inventarse unos antepasados sin manchas y trasladar sus orígenes nada más y nada menos que a Galicia, zona que presumía de pureza de sangre:

7. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, 1600-1605, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6316, f. 72v.

> «Dice que ella Rea es cristiana vieja y por tal era tenida y habida y reputada, por cuanto yendo al Reino de Galicia el doctor Peñaranda por oidor […], recogió en su casa a Catarina Sánchez, madre de ella Rea que era viuda y tenía a ella Rea niña de seis meses que la criaba al pecho. Y siendo la dicha su madre de nación gallega y pobre y honrada, el dicho doctor Peñaranda al tiempo que se fue de Galicia para Granada llevó a ella Rea y a la dicha su madre consigo, y la tuvo en su casa y la crio. Y falleciendo el dicho doctor se quedó la Rea con la dicha su mujer, que se llamaba Doña Isabel de los Cobos, la cual casó a ella Rea en su casa con el dicho su marido que también era de su casa, paje de su yerno Don Alonso de Alarcón. Y casada vivió con el dicho su marido en Granada tiempo de seis años poco más o menos, y siempre así vivió como católica cristiana como es notorio. Y el padre de la Rea se llamaba Juan de Guzmán, también gallego»[8].

Tenemos aquí los elementos básicos para apuntalar una genealogía aceptable dentro del molde veterocristiano: padres gallegos por un lado, y títulos sonoros por otro, como es el caso de la familia que las acoge a ella y a su madre, nada más y nada menos que la del mismísimo Oidor de Galicia, un tal doctor Peñaranda[9]. La tradición de hidalguía y limpieza de sangre que caracterizaba al norte de España ofrecía el terreno idóneo para reinventarse un pasado lleno de fabulaciones genealógicas. Y fue esto lo que trató de hacer, como supo y como pudo, Lucía de Guzmán. No la acompañaba en su intento la pluma legitimadora de un genealogista; esta mujer contaba apenas con su propia voz, que por demás se expresaba bajo situaciones de extrema presión física y psicológica. A pesar de la reivindicación que podía implicar el hecho de descender de cristianos viejos, era improbable que la Inquisición tomara sus palabras por ciertas, pues en su contra pesaba una clasificación de morisca que automáticamente la hacía portadora de los peores atributos morales[10]. Su comunidad, a caballo entre el Islam y el Cristianismo en una España que se propuso borrar cualquier traza de su pasado islámico, ya había sido confinada y marginalizada, para pocos años después ser expulsada de la Península[11] gracias al

8. *Ibidem*, ff. 92-92v.

9. Curiosamente existió un doctor Peñaranda que fue Oidor de Galicia a partir de 1534, cuando se trasladó a esta región nada más y nada menos que con el Infante Don Juan de Granada, miembro de la realeza nazarí y hermano menor del rey Boabdil, pero a la vez ejemplo perfecto de asimilación al cristianismo –por sus servicios a los Reyes obtuvo el puesto de Gobernador de Galicia–. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, 1906, vol. 8, pp. 157-158. J. A. Escudero, *Los secretarios de estado y del despacho: 1474-1724*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1969, vol. 1, p. 85. Esto sucedió mucho antes de que Lucía de Guzmán hubiera nacido, pero quién sabe si los ecos de tales noticias aún se mantenían en el imaginario popular.

10. Esta construcción de estereotipos se amplificará más tarde en la obra de los apologistas de la expulsión, cuyas páginas van a describir a los moriscos como un grupo inferior y bárbaro, apóstata y depravado, y como una amenaza real para la seguridad del país por sus constantes conspiraciones con turcos y africanos.

11. De 1609 a 1614 se sucederán los decretos de expulsión de los moriscos de España. Una de las numerosas cronologías que pueden consultarse al respecto aparece en M. García-Arenal, *Los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1996, pp. 15-17.

estigma de una identidad fija que le fue atribuida desde los círculos de poder. Sin embargo, como ya ha señalado José María Perceval:

> «Los moriscos son una entidad creada por el universo cristiano en el siglo XVI, tanto legalmente […] como mentalmente […]. No existen ni pueden ser estudiados como unidad autocentrada con una voluntad propia y una identidad autoafirmada, con una red de comunicaciones internas que permita hablar de algún tipo de bloque social político y coherente. Esto es una invención, en el sentido de la época y en el actual, una creación de la sociedad cristiana vieja dominante que le permite manejar un muñeco estereotipado, cada vez más trabado, hasta que decide expulsarlo de su seno en una operación catártica y renovadora»[12].

Siendo así, si convenimos en que en tanto grupo los moriscos fueron construidos mediante una cadena de estereotipos que permitió edificarlos como un «Otro» necesario para el incipiente discurso nacional, la simple estrategia de ficcionalizar genealogías a la que muchos acuden para fabricarse un pasado fantasma no hace más que entrar en el juego de una ficción que intenta desmontar otra erigida previamente. Y la movilidad entre estas dos ficciones está dada por el hecho de que la identidad como categoría tiende a lo fluido más que a lo estático, sobre todo en comunidades como la morisca, con profundas huellas de hibridez[13]. La ficcionalización genealógica que al nivel más básico inicia Lucía de Guzmán es un gesto posible sólo si asumimos la identidad como un espacio abierto, con agujeros que les den entrada a elementos dispares, y una elasticidad que le permita fluctuar con soltura de un extremo a otro.

Esta primera estrategia: la reconstrucción de una identidad totalmente cristiana y su consiguiente exacerbación, se apoyará no sólo en la genealogía

---

12. J. M. Perceval, «Repensar la expulsión 400 años después: del 'Todos no son uno' al estudio de la complejidad morisca», *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 1, 2010, pp. 120-121.

13. A propósito de un término tan debatido como «hibridez» (ver, entre muchos otros: H. Bhabha, «The Commitment to Theory», *The Location of Culture,* New York-London, Routledge, 1994. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993. J. Kuortti, J. Nyman (eds.), *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2007. A. Prabhu, *Hibridity. Limits, Transformations, Prospects*, New York, SUNY Press, 2007), la investigadora Mercedes Alcalá Galán al hablar precisamente de la hibridación de las comunidades moriscas señala que «Homi Bhabha, en *The Location of the Culture*, matiza acertadamente el sentido de lo híbrido negando que sea un punto central en el que se resuelvan las tensiones entre dos culturas sino un desplazamiento de valores del símbolo al signo, lo cual crea una crisis en cualquier concepto de lo autoritario basado en un sistema de reconocimiento». M. Alcalá Galán, *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes,* Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2009, p. 141. Tal énfasis en la movilidad, que implica un desafío al poder, refleja de modo bastante fidedigno la condición de los moriscos a nivel cultural, social y personal en la España de los siglos XVI y XVII. Comprender estas realidades múltiples iba más allá de lo esperado en la época, pues supondría aceptar que la hibridez «abiertamente reconoce que la identidad se construye mediante una negociación de la diferencia, y que la presencia de fisuras, huecos y contradicciones no es necesariamente un signo de fallo». N. Papastergiadis, «Tracing Hybridity in Theory», en P. Werbner, T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, Zed, 1997, p. 258.

que se atribuye Lucía de Guzmán, sino también en la imagen modelo que promulga de sí misma, y en las declaraciones de personas a quienes pone por testigos. Veremos así que como parte de los interrogatorios Lucía procederá a la narración de una serie de anécdotas personales que intentarán reafirmar la ejemplaridad de su vida cristiana, negar los vínculos con el Islam y justificar su viaje con razones de índole económica. Tras atribuirse los ya mencionados orígenes, continúa su discurso asegurando con mucha determinación:

> «[…] que ella rea es mujer virtuosa y muy de bien y de buena vida y costumbres, de mucha verdad y crédito y de hacer bien a los pobres, y es mujer que no sabe más que de su casa y del meneo de ella, y sujeta a su marido y obediente, y nunca de ella hubo sospecha contra la ley de nuestro señor Jesús Cristo, por lo que no se puede presumir de ella que se fuera para Berbería, y quien la conozca así lo afirmará, por lo que debe ser absuelta»[14].

Admira aquí lo sintético del autorretrato, en el cual la virtud, la piedad, el recogimiento y la mansedumbre son las cartas de presentación de una mujer que en primer lugar se confiesa honrada, hacendosa, buena cristiana y sumisa, alineándose así a la imagen de femineidad promovida por el modelo oficial de la Iglesia. No podemos perder de vista, sin embargo, el denuedo con que socava a la autoridad en frases relámpago donde arremete contra las presuposiciones infundadas en torno a su caso («por lo que no se puede presumir de ella que se fuera para Berbería»[15]) y exige además que se le absuelva.

Será la propia Lucía quien se encargue también de proporcionar una lista de personas que atestigüen a su favor. Es así como en septiembre de 1601 las autoridades portuguesas envían una petición a las españolas, que en apenas un mes interrogan a testigos en Sevilla y le responden al Tribunal de Lisboa. La complejidad de una figura como la de Lucía de Guzmán se hace más visible en este punto, cuando las personas interrogadas no sólo hacen comentarios favorables sobre ella, sino que la califican de buena cristiana, llegando incluso a confesar que «aunque» la reconocían como morisca, nunca habrían podido imaginar que alguna vez quisiera huir a Berbería, pues llevaba una vida cristiana ejemplar:

> «Juan Castañón, especiero viejo de Sevilla […] dijo […] que la dicha Lucía de Guzmán, aunque entiende que es morisca y por tal fue tenida ella y su marido en esta ciudad, la ha tenido y tiene por buena y católica cristiana porque le vio hacer obras de tal asistiendo a la iglesia a oír misa los domingos y fiestas, y se acuerda este testigo que estando una vez enferma, a su pedimento le llevó el confesor a su casa y la confesó y le llevó el santísimo sacramento de la iglesia de San Isidro, donde era parroquiana»[16].

No podemos minimizar esta conducta de buena cristiana que Lucía de Guzmán está validando a través de testigos, y de la cual la Inquisición hace caso

14. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, f. 93.

15. *Idem*.

16. *Ibidem*, ff. 95-95v.

omiso en su cacería tenaz de cripto-musulmanes. Tampoco deben pasarse por alto las palabras de su vecino Juan Castañón, quien no ve incompatibilidad alguna en decir que la acusada es una «buena y católica cristiana»[17]… morisca, hecho al que se refiere con toda naturalidad. No siempre la convivencia entre cristianos viejos y nuevos estuvo plagada de tensiones y desconfianza, como lo demuestra esta relación entre Lucía de Guzmán y su vecino sevillano. O si queremos verlo desde otra perspectiva: si de manifestaciones externas de religiosidad se trataba, las reglas estaban muy claras y todo el mundo las seguía en público, en un juego de apariencias, asunciones y sobrentendidos que Luis Bernabé describe de la siguiente forma:

> «The pairing of Islamic clandestine life with Christian perception or repression is especially interesting. It arises from a peculiar theoretical basis: since the conversion of Muslims to Christianity was forced, the impossibility of a sincere change of religion was assumed. Everyone was aware of this, but everyone had to behave according to a legal framework, but only in appearance: some were Muslim but officially Christian; Old Christians knew (and could even understand) that the Moriscos were not Christians, but they also knew that they should behave as such. And the Moriscos were aware that many Old Christians knew they were truly Muslims. And they in turn knew that they knew. And amid all this we have truly converted Moriscos, or those who grew up as children in Christian circles, or people who believed what the authorities believed. After all, the Morisco Ricote in Cervantes' *Don Quixote* has a Christian wife and a Christian daughter, a true Muslim brother-in-law, while he himself really doesn't know which God to worship»[18].

Siendo así de compleja la realidad, debemos estar conscientes de las máscaras públicas que muchos moriscos se veían obligados a usar para salvaguardar su creencia en el Islam y mantener una fe y una cultura de la que no querían desprenderse. Al mismo tiempo es preciso reservar un amplio margen de credibilidad para casos que demuestren lo contrario. Asumir de antemano que la vida llevada por Lucía de Guzmán en Sevilla había sido una farsa, y que el cristianismo que profesaba de ninguna manera pudo ser sincero, es negar de plano la posibilidad de asimilación y coexistencia que sí sabemos que ocurrió en el caso de muchos moriscos[19], es partir de las mismas premisas que usó la Inquisición para juzgarlos, y es ceñirnos a una historia única, sin matices y por tanto incompleta sobre el ser morisco, tal y como fue construido desde los círculos de poder.

---

17. *Idem*.

18. L. F. Bernabé, «Islam in 16th-17th C. Europe: Identity, dissimulation, and visibility», Center for Early Modern Studies, Helen C. White, Madison, WI., 5 Feb. 2016, Conferencia, s.p.

19. Como demuestran, por sólo citar un par de ejemplos, los estudios exhaustivos de Trevor J. Dadson para la comunidad de Villarrubia de los Ojos, y de Amalia García Pedraza para el caso de Granada. T. J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana, 2007. A. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Fundación El legado andalusí, 2002.

Continuando con las declaraciones, la situación va a tornarse más complicada para Lucía de Guzmán cuando entren en juego las causas de su partida de Sevilla con el grupo de moriscos. Este viaje ella lo justifica de la siguiente manera:

> «[…] por quebrar de su crédito con deudas y pérdidas que tuvo el dicho su marido, regresaron a Sevilla, donde vivieron por tiempo de cinco años poco más o menos, y por estar alcanzados con deudas que debían y no podían pagar, y con temor de que lo prendieran, el dicho su marido que lo andaban buscando ordenó que se fueran para la ciudad de Málaga […]. Y la rea como mujer sujeta y que se veía sin remedio de vida consintió irse con el dicho su marido y con toda su casa y familia con aquella buena fe de irse a Málaga, y así lo entendió ella rea sin haber otra cosa en contrario»[20].

Semejante declaración, donde las motivaciones económicas se presentan como el móvil determinante, coquetea con aquella imagen de dependencia y sometimiento que Lucía se propone proyectar, sacando a escena a un marido que «ordenó» y a una «mujer sujeta», «sin remedio de vida», que «consintió». Si tuvo que embarcarse en semejante viaje fue porque, hasta cierto punto, se vio obligada a hacerlo; y si al final resulta que iban rumbo a Berbería, ella entendió otra cosa y siempre creyó, de «buena fe», que el destino era Málaga. Al adoptar esta postura Lucía juega con el perfil de una mujer engañada o, en última instancia, forzada a escapar, se envuelve en un halo de inocencia y a la vez mantiene su pequeño espacio de autoridad en las confesiones que ofrece y va reformulando luego[21].

---

20. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, op.cit., f. 93.

21. No será ella la única en actuar así; otras moriscas del grupo, como Isabel de Herrera, apelan a la misma estrategia de distanciamiento, declaración del engaño que sufrieron y demostración de su firme conducta cristiana, como se evidencia en este pasaje: «[…] antes de ser tomados por los soldados de Tánger dos días vio ella declarante que todos en el dicho barco, estando en la costa de Berbería, andaban perturbados de manera como que determinando lanzarse en tierra de Berbería, y hablaban arábigo, lengua que ella no sabe, pero la dicha Inés López, por saber la dicha lengua, los entendió, la cual […] entendiendo hasta ahí que ella declarante no sabía para donde iba y que pensaba que iba para Málaga, la desengañó allí y le dijo a ella declarante que no pensara que iba para Málaga, sino que todos cuantos iban allí en aquel barco iban para tierra de moros, y que era tierra muy buena […]. Con lo que ella declarante se quedó muy perturbada y dijo en altas voces en el barco que todos oyeron que la pusieran en tierra, que era cristiana y no quería ir a tierra de moros, y nadie hizo caso de lo que ella dijo, sino que más bien entonces todas las mujeres que allí iban […] le dijeron juntamente que no se afligiera porque iban para muy buena tierra […], que ella declarante viviría allí de la manera que quisiera, porque si ella allá entre los moros quisiera ser mora, viviría como mora, y que si quisiera ser judía también viviría como judía, y que si quisiera vivir allá como cristiana que no se lo iban a estorbar. […] Entonces con más importunación gritó que la lanzaran en tierra de cristianos. Entonces Álvaro de Luna […] dijo que si ella hablaba más la habían de tirar al mar, y con temor de eso ella se quedó como muerta y nunca más volvió en sí hasta verse en tierra de Ceuta». ANTT. *Processo de Isabel Ferreira*, ff. 51-52.
Como puede apreciarse, el momento en que la verdad es revelada no está exento de dramatismo. Hay súplicas, gritos, declaraciones de cristiandad, desmayos, al estilo de un episodio de Miguel de Cervantes o María de Zayas… todo en un trasfondo que se vuelve malévolo en medio de las amenazas, las voces en árabe e incluso una tormenta que azota al barco (el dato

El pretexto de la partida, sin embargo, quedará en entredicho al interrogar a uno de los testigos sevillanos, que aunque afirma que la prisionera es buena cristiana, da una información totalmente distinta sobre su estado económico:

> «[…] lo que de ella sabe es que la primera vez que conoció a la rea Lucía de Guzmán fue el tiempo que tiene dicho que le arrendó la casa y no antes, y que cuando se fueron ella y su marido ahora últimamente de Sevilla no se fueron por estar quebrados, que no lo estaban, y así le pagaron a éste dos meses antes que se hubiesen cumplido, y cuando se fueron decían que iban a Granada porque tenían allí un letrado pariente, y que después un fraile dominico llamado Fray Francisco le dijo a éste cómo los dichos Lucía de Guzmán y su marido y otros moriscos se iban a Berbería y los habían preso en Ceuta y llevado a la Inquisición de Portugal […]»[22].

Este cuadro de una familia morisca que al parecer vivía con cierta holgura, pues estaba en condiciones de abonar dos meses de renta por adelantado y de unirse a más personas para pagar el traslado a Berbería, va a mostrarse incompatible con la declaración que había hecho Lucía de Guzmán. Si además tenemos en cuenta las denuncias que se ven forzados a hacer los otros moriscos prisioneros, no será difícil percatarnos de que la primera estrategia de cristianizarse concebida por Lucía estaba abocada al fracaso.

Frente a la perseverancia de esta mujer por controlar los hilos con los que estaba entretejiendo su propia narrativa personal, tendrá que pasar otro año más para que su historia, tras ser recontada, reconfigurada y enmendada múltiples veces por ella misma, logre encajar en el modelo inamovible que tenían los inquisidores, donde si de moriscos se trataba sólo eran aceptables declaraciones que respondieran a claves estereotípicas como éstas: confesión de una genealogía morisca, comunicación de los preceptos del Islam de madre a hijos, aprendizaje religioso a puertas cerradas desde la niñez, seguimiento de los cultos y ritos musulmanes de forma clandestina, transmisión del legado cultural a los hijos, esperanza de salvación en la «ley de los moros», intención de irse a Berbería, y confabulación con otros moriscos para organizar la fuga. Tratando de ajustarse a estos parámetros, Lucía de Guzmán reconstruirá una vez más su relato, valiéndose ahora de una segunda estrategia de defensa: proyectar una imagen más a tono con lo que la Inquisición quería oír, asumiendo una identidad musulmana en sintonía con la figura del morisco infiel:

> «Dice que reparando en sus culpas se ha acordado además que siendo moza de siete años en poder de su madre Catalina Fernández, morisca que ya enton-

---

es aportado por otra de las prisioneras). De esta forma la acusada, aunque reconoce que hubo un momento en que se enteró del destino del viaje, intenta proyectarse como víctima solitaria y se distancia de la postura de regocijo general. Otras reas harán lo mismo, o incluso abrirán una especie de agujero negro en la historia, donde ya sea porque se desmayan, están profundamente mareadas o deprimidas (el caso de Lucía), se quedan dormidas o se enferman de repente, no llegan a contaminarse con el ambiente de infidelidad que predomina en el barco, pues o no lo ven o no están en su sano juicio si lo aceptan.

22. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, f. 95v.

> ces era viuda en la ciudad de Granada, viviendo en casa de Don Alonso de Alarcón a quien servían, le enseñó a ella confidente su dicha madre un día estando ambas solas que tuviera creencia en la secta de los moros porque en ella se había de salvar su alma, y que creyera solamente en el Dios grande levantando las manos al cielo, y que por guardar la dicha secta debía de guardar los viernes […]»[23].

Lo primero que llama la atención aquí es la transmutación de la figura de la madre, llamada Catarina Sánchez en la declaración de 1600, y convertida ahora en Catalina Fernández. Aunque es un detalle puramente nominal –que también podría achacarse a un error en la transcripción del interrogatorio–, lo que no podemos pasar por alto es el hecho de que en la primera confesión su madre era cristiana vieja y gallega, y en este testimonio es referida como morisca. La confesión de la genealogía morisca, imprescindible para la maquinaria inquisitorial, queda al fin establecida por boca de la propia acusada.

En esta nueva respuesta cambia también la información referente a la casa donde Lucía y su madre servían, que originalmente era la del doctor Peñaranda, Oidor de Galicia, y su esposa doña Isabel de los Cobos. Con este matrimonio dijo antes que había vivido, primero en Galicia y después en Granada, hasta que la casaron con un paje de don Alonso Alarcón, yerno de doña Isabel de los Cobos. Sin embargo, lo que confiesa Lucía ahora deja fuera de escena al Oidor Peñaranda y a su esposa, e incluye sólo a don Alonso de Alarcón, en cuya casa de Granada dice que vivieron. En medio de los retoques que le da a su confesión –esta vez sin figuras de poder como el Oidor, y sin reductos de pureza de sangre como Galicia– lo más importante es quizás la revelación de su adoctrinamiento al Islam. Siguiendo uno de los patrones más acreditados por las autoridades inquisitoriales, esta mujer confiesa que fue introducida a la religión musulmana por su propia madre, en la soledad de la casa y a la temprana edad de siete años, aprendiendo los ritos de forma clandestina[24].

La necesidad (convertida tal vez en estrategia) de poner en sintonía lo que se dice y lo que se quiere oír, no va a parar aquí con el giro genealógico. Al cabo de dos años y medio y con numerosas sesiones de tortura a sus espaldas, Lucía de Guzmán enriquecerá la confesión de una versión un poco más islamizada de su propia vida, con elementos inculpadores como ir a los baños públicos, faltar a misa, guardar secretos de fe, etc.:

> «[…] en la ciudad de Sevilla un día de Santa Ana, pasando ella declarante el río a Triana en compañía de Gracia, y no sabe su apellido, la cual la acompañaba para pagarle, y era morisca viuda […], y pasando en el dicho barco un hombre que parecía morisco ensució con cosas de comer que llevaba una saya de velludo de ella declarante, y peleando ella con él y llamándole moro y otros nombres, la dicha Gracia le dijo que no lo llamara moro que aquel creía en Dios, y diciéndole

23. *Ibidem*, ff. 124-124v.

24. Como los casos analizados por Mary Elizabeth Perry en su libro *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early moderns Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

> ella en qué Dios creía, ella le dijo que también creía en Dios de los altos cielos, y que ese era el perfecto para creer. Y después de eso […] un domingo por la mañana, yendo ella a los baños y no oyendo misa ese dicho día, le dijo ella a la dicha mujer Gracia que por amor de ella no oyó misa aquel día, y ella le respondió que Dios de los cielos era el que perdonaba los pecados […]. Y que le tuviera ella aquello en secreto. Y no lo dijera a nadie»[25].

El Tribunal irá tomando en cuenta esta nueva versión, pero sólo parcialmente. Así Lucía de Guzmán, quien comienza poco a poco a construir un discurso de culpabilidad –aunque discreta–, va a verse obligada a declarar en numerosas ocasiones porque los inquisidores siempre terminaban emitiendo en libelos que «la dicha Rea no hace entera confesión de sus culpas ni satisface a la información de la justicia que hay contra ella, y deja de decir de algunas personas con las que se comunicó […] y no dice de todas las ceremonias que hizo […], las cuales personas […] ella calla y encubre por favorecerlas en sus yerros y por ser todavía mora y no estar convertida verdaderamente a nuestra fe católica»[26].

Como puede verse, la ausencia de delaciones es una de las causas por las que Lucía no es tomada en serio. Por otra parte, resulta revelador el uso de la palabra «satisfacer» en este punto del informe, pues evidencia que cada proceso inquisitorial se nutre de modelos pre-establecidos, donde hay categorías construidas en base a denuncias, imágenes estereotipadas y expectativas muy específicas de lo que debe ser el reo modelo. A ellas será necesario ajustarse, independientemente de la verdad (si es que existe una) o de lo compleja que pueda ser la realidad de los hechos. La «información de la justicia» recopilada bajo coacción y tortura en los interrogatorios de los otros prisioneros del barco se convierte así en el parámetro en el que Lucía de Guzmán tiene que encajar, no importa si está llena de datos falsos, parciales, forzados o coyunturales. De ahí que el modelo de confesión esperado deba «satisfacer» lo que ya se asume como verdad, y tenga que incluir a su vez un número atractivo de delaciones, que alimentarán el círculo vicioso de inculpaciones inquisitoriales. A Lucía no le quedará más remedio que seguir la corriente, y es así como termina inculpando al resto de sus compañeros de viaje (de la misma forma que estos ya habían hecho con ella):

> «[…] allá en el dicho Tánger todas las dichas personas que aquí ha dicho, quitando a su hija Constanza de Córdoba que estaba en casa del capitán […], en la prisión donde estaban volvieron por otras veces a hablar de todas las sobredichas cosas y tener la misma comunicación de la secta de los moros diciéndose todos los unos a los otros que todavía vivían en la secta de los moros y que en ella esperaban salvarse»[27].

Esta delación colectiva de una identidad que se asume en un espacio otro (Tánger), se desdoblará en denuncias individuales a través de un goteo de anéc-

25. *Ibidem*, ff. 107-107v.

26. *Ibidem*, f. 120.

27. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, f. 32v.

dotas específicas donde Lucía acusa a varias personas, entre ellas a su amiga y compañera de viaje Inés López[28]:

> «Y dice que cuidando en sus culpas se acuerda además que habrá nueve años […] en la ciudad de Sevilla fue a la casa de ella confidente una Inés López, morisca cautiva de un hombre que estaba al cargo de la contratación de la dicha ciudad y vivía en ella en San Bernardo, y estando ambas solas por ser amigas y conocidas […] le dijo la sobredicha que al otro día […] era un día de ayuno de la secta de los moros, que quisiera ella confidente ayunara porque ella no podía ayunar por ser esclava, pero que ayunaba en su corazón, y […] se declararon una con otra que tenían creencia en la secta de los moros y en ella esperaban salvarse, y la sobredicha le dijo que cuando ella era libre hacía los dichos ayunos por guarda de la dicha secta, a lo que ella confidente respondió que también ella cuando podía hacía los ayunos sin comer en todo el día hasta la noche por guarda de la dicha secta. Y que esta comunicación tuvieron después por otras veces cuando se encontraban y había ocasión para eso»[29].

Agotados los recursos al alcance de los prisioneros, confesada la creencia en el Islam y revelado un puñado de nombres a modo de delación, no queda más que mitigar, en la medida de lo posible, la dureza de la condena. Es entonces, ante la inevitabilidad del castigo, cuando Lucía echará mano de una tercera estrategia: arrepentirse y victimizarse apelando a los códigos manejados por el ideario cristiano. ¿La excusa por la que tardó tantos años en declarar la *verdad* y arrepentirse?: «por ser mujer e ignorante»[30], por supuesto. Ella, no faltaba más, era la primera en reconocerlo y en explicárselo a las autoridades, en un hábil movimiento de su parte para ganar la conmiseración de quienes la atormentaban.

Semejante cambio de estrategia viene además acompañado por una confesión voluntaria. La acusada, *motu proprio*, «pide mesa», y tal gesto colabora-

---

28. Una de las figuras más llamativas a lo largo del proceso será precisamente la de Inés López, a la que siempre se atribuye un papel bastante activo en momentos clave del trayecto o de su vida en Sevilla. Tiene apenas 18 años y es además morisca cautiva –como la esclava morisca Juana, de 40 años y natural de las Alpujarras, juzgada y condenada en 1604 por un intento de fuga de Sevilla a Berbería, cuyo caso refiere Perry. M. E. Perry, *op. cit*., p. 130–. Hasta cierto punto, y a pesar de su juventud, Inés se desempeña como especie de líder, domina y pone en práctica ceremonias musulmanas y además habla «arábigo», pues entiende todo lo que dicen los hombres del barco, quienes comienzan a hablar árabe al acercarse a Berbería. El dominio de esta lengua no deja de llamar la atención en una joven como ella, quien habría nacido hacia 1581, varios años después de que se prohibiera oficialmente el uso del árabe en Granada (1567) y en Castilla (1570).

29. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, ff. 137-137v. Las denuncias continuarán, llegando a incluir a familiares como Constanza, su hija mayor, a quien antes se había dejado al margen de las acusaciones: «Y dice más, que habrá nueve o diez años en la dicha ciudad de Sevilla estando ella declarante en los baños con la dicha su hija Constanza de Córdoba estaba así también Isabel Sánchez morisca […], y a propósito de la sobredicha le preguntara si ella ayunaba en aquel día sin comer hasta la noche por guarda de la secta de los moros, ella le dijo que no podía ayunar porque estaba preñada. Las tres se declararon que tenían creencia en la secta de los moros y en ella esperaban salvarse […]». *Ibidem*, ff. 137v-138.

30. *Ibidem*, f. 105v.

dor podría suponer mayor suavidad en el castigo, a juzgar por lo que ocurría en los casos de auto-delación, cuando los sospechosos se presentaban espontáneamente ante el Tribunal para conseguir menor severidad en las condenas. No olvidemos que «la tradición cristiana defendía que el hombre (y la mujer) eran pecadores por naturaleza, frágiles y dados a la confusión»[31], por lo que un discurso de arrepentimiento que explotara la variable de víctima engañada que reconoce sus errores (más aún si se trataba de una mujer que se autoproclamaba débil y sumisa), tenía buenas posibilidades de convencer. Como bien señala María Luisa Candau: «Allí donde existe la represión, acusación y defensa juegan, en el fondo, con el mismo lenguaje y usan –más o menos inteligente o torpemente– el mismo discurso»[32]. De ahí que no resulten muy extrañas las oscilaciones de Lucía de Guzmán y sus reelaboraciones discursivas, siguiendo los parámetros del modelo impuesto por la Inquisición.

Si bien nunca sabremos a ciencia cierta cuánto de verdad y cuánto de invención hubo en las palabras de esta mujer, sí podemos percatarnos del margen de movilidad que se permite a la hora de formular y reformular su propia historia ante las autoridades, a la hora de presentar sus propias múltiples historias, un claro desafío a esa historia única que ya estaba escrita incluso antes de que ella confesara. Tal postura será posible gracias al carácter complejo y fluido de su identidad, y a una voluntad férrea de elevar su propia voz por encima de la versión oficial inscrita en los documentos inquisitoriales, los cuales, en medio de sus limitaciones, dejan traslucir modos de representación o estrategias de dominio y resistencia. Así, por ejemplo, la imagen de criptomusulmana que termina proyectando Lucía de Guzmán se convierte en una confesión a la medida para los inquisidores, pues reproduce el estereotipo de la colectividad morisca; pero a la vez desarticula los esquemas de opresión y hace legibles los gestos de rebeldía de quienes no tienen más remedio que someterse. En las declaraciones de Lucía va concibiéndose un guión que se reescribe continuamente, en un intento por resquebrajar el modelo de culpa que se le quiere imponer desde arriba. Al ficcionalizar su genealogía, adoptar varias identidades según el curso de los interrogatorios, victimizarse apelando a los códigos manejados por el ideario cristiano, y rescribir desde la oralidad su historia de vida, el discurso de Lucía de Guzmán denota una marcada resistencia. Esta se hace visible en el afán con que intenta explorar los límites del esquema de confesión estipulado, y en la forma en que lo pone a prueba continuamente tratando de volverlo a su favor, construyendo y reinventando un testimonio que pretende domesticar el espacio de enunciación ofrecido desde el poder. Como construcción discursiva el resultado es bastante precario, pero ya se sabe que

31. M. L. Candau Chacón, «Las deportaciones de los moriscos granadinos», en A. Moliner i Prada (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, p. 139.

32. *Ibidem*, p. 139.

en términos de humanidad no había garantía alguna, y que los métodos de presión y tortura podían inducir a casi cualquier cosa[33].

Algo sí queda claro en medio de estos vaivenes: la dualidad era difícilmente aceptable, de ahí que los discursos de construcción del morisco usualmente se inclinaran hacia un extremo de la balanza: el cristiano o el musulmán, descartando ubicarse en puntos intermedios. Se intentaba así «ofrecer una imagen unitaria del morisco» que en realidad no existía, como señala Luis Bernabé, quien habla de «hombres con una doble cultura, que muestran una u otra dependiendo del lugar en donde estén o de la persona con la que compartan conversación»[34]. Nada más cercano a las identidades itinerantes que desvela Steven Hutchinson en los personajes cervantinos[35], o a la teoría de la doble conciencia enunciada por W.E.B. Du Bois y analizada por Paul Gilroy en su estudio del Atlántico negro, donde en otro contexto habla de la «inestabilidad y la mutabilidad de las identidades, que son siempre inacabadas, que se están rehaciendo siempre»[36]. Es esta doble cultura la que le permite a una morisca como Lucía de Guzmán llevar una vida de cristiana mientras residía en Sevilla, y a la vez aventurarse a cruzar el Mediterráneo para adherirse al Islam, que en medio de la hostilidad de la época también significaba «las raíces, el hogar, la cultura, el pasado y el afán de conservación»[37].

Por otra parte, debe señalarse que la identidad dual de los moriscos no proviene sólo del hecho de ser descendientes de musulmanes y haber nacido en la

33. Al respecto Lupercio de Argensola escribe en 1604: «Yo cierto creo que son tantas las mentiras que los hombres flacos publican en el tormento como las verdades: y al fin yo conozco hombres dignos de mil muertes que en el tormento con su perseverancia se libraron dellas; al fin se remite a la lengua del reo la sentencia que se le ha de dar: los delicados o flacos dicen en el tormento lo que les dicta el dolor presente, sin memoria de la pena que, si confiesan, han de padecer, y confórmanse con el deseo del juez […]». L. L. Argensola, *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores*, Madrid, Imprenta Real, 1808, p. 67.
Sobre la tortura y las confesiones de las víctimas, el capitán Alonso de Contreras, muy conocido en los Siglos de Oro, cuenta su experiencia personal de modo bastante paródico y revelador: «[… me] metieron en una sala muy entapizada […], allí cerca un potro […], y estaba el verdugo, y el alcalde y el escribano. […] era menester darme tormento […]. El secretario me notificó no sé qué […] y el verdugo me desnudó y echó en aquellas andas y me puso sus cordeles. Comenzáronme a decir dijese a quién había entregado las armas. Yo dije que me remitía a mi confesión; dijo que bien sé que te dieron a ti y a tu capitán cuatro mil ducados porque lo callásedes. Yo respondí, es mentira, que mi capitán supo de ello como el Gran Turco; lo que tengo dicho es la verdad […]: recio caso es atormenten por decir la verdad […]; si quiere vmd. que me desdiga lo haré». A. de Contreras, *Vida del capitán Alonso de Contreras…*, M. Serrano y Sanz (ed.), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 215.

34. L. F. Bernabé, *Los moriscos…*, *op. cit*, p. 15.

35. S. Hutchinson, *Cervantine Journeys*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1992.

36. P. Gilroy, *The Black Atlantic…*, *op. cit.* p. xi.

37. M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1978, p. 131.

Península. No hay que olvidar que abundaron los matrimonios mixtos, y que muchas veces no se falsificaba del todo el pasado al esgrimir una ascendencia cristiano-vieja, pues había verdaderas mezclas en la línea genealógica, aunque no pudieran probarse. Bernard Vincent ha estudiado con profundidad «los procesos relativos a moriscos que pretenden descender de un cristiano», y afirma que «algunas de estas filiaciones son inventadas, pero muchas son reales»[38]. De ahí que incluso en casos donde hay un intento de falsificación genealógica evidente, como sucede con Lucía de Guzmán, no pueda descartarse del todo la existencia de algún antepasado cristiano. Algo de cierto pudo haber existido en las reconstrucciones del pasado que entretejió esta mujer de manera tan rústica… del mismo modo que una verdad más profunda subyacía en otras ficcionalizaciones genealógicas de la época: la constatación, precisamente, de una realidad híbrida y múltiple de la que España nunca más podría desprenderse[39].

38. B. Vincent, *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Excma. Diputación Provincial de Granada, 1985, p. 285. Las clasificaciones eran además bastante relativas y podían diferir según el lugar y las circunstancias. Julio Caro Baroja menciona que en sitios como Andalucía «bastaba que la línea paterna fuera cristiana vieja para que se considerara un individuo cristiano viejo» (J. Caro Baroja, *Razas, pueblos y linajes*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 91); y que en Granada la distinción entre moriscos y cristianos viejos, dada la poca o nula diferencia racial, «se hacía teniendo sencillamente en cuenta la línea masculina y la religión del padre. Así, un cristiano viejo, e hidalgo por añadidura, podía ser, y de hecho era con frecuencia, hijo de madre morisca y nieto, también, de abuelas moriscas» (J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1991, p. 90).

39. A propósito de ficcionalizaciones, es necesario recordar su amplio uso no solo a nivel social sino también intelectual. Ficcionalizar (dígase falsificar) la génesis de textos literarios, además de históricos y religiosos, constituyó una práctica bastante común en la época. Pensemos en libros como *La verdadera historia del rey don Rodrigo* (1592), de Miguel de Luna; las *Guerras Civiles de Granada* (1595), de Ginés Pérez de Hita; o la obra cumbre de la literatura española, el *Quijote* (1605), sobre cuya clandestinidad intrínseca a causa de la ficcionalización de su genealogía textual ha ahondado Mercedes Alcalá Galán de forma novedosa. M. Alcalá Galán, *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2009. En el plano histórico no podemos pasar por alto el mayor fenómeno de falsificación de la época, que comenzó con el hallazgo del pergamino de la Torre Turpiana en 1588, y acabó con las sucesivas apariciones (hasta 1599) de planchas de plomo que contenían textos grabados en árabe: los libros plúmbeos del Sacromonte. Precisamente a raíz del papel que tuvo el morisco Miguel de Luna en la traducción de los mismos, Luis Bernabé comenta este tipo de prácticas falsificadoras, señalando la existencia de «un modelo narrativo tradicional que […] estaba arraigado en las mentalidades hispanas, el descubrimiento del libro oculto que contiene importantes y desconocidas noticias históricas y que necesitan de un experto traductor. El hallazgo más o menos fortuito de un escrito de la Antigüedad que ha de pasar por el tamiz del cambio de lengua […] se había insertado en la tradición española a través de un triple vector textual. Los libros de caballería, los falsos cronicones y los textos de la Antigüedad clásica "exhumados" por los humanistas configuran un espacio textual o para-textual en el que la aparición de un insospechado texto es el primer escalón para recorrer con una cierta pátina de autoridad o verosimilitud los tramos de una historia imaginada». L.F. Bernabé, «Estudio preliminar», *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. XL-XLI.

Desenterrando historias, manipulando identidades: un caso de ¿amulatamiento? en la Cuba colonial

Múltiple e híbrida será también la realidad del siguiente proceso, otro ejemplo de voces marginales e historias de vida incompletas que se van reescribiendo a pedazos a medida que se enuncian, demostrando gran movilidad y minando el orden oficial. La segunda de nuestras mujeres, aquella que callaba con pertinacia en algún rincón perdido de La Habana dieciochesca, es una gran ausencia. Se llamaba María de la Merced Linares, era mulata y tenía un apodo inmejorable: La Tampoco. Desde su silencio documental Linares se convierte en el centro de una disputa de familia que tardará varios años en resolverse, desenterrará la figura de otra mujer clave que también va a hablar desde el mutismo, y propiciará un juego de reconstrucción de orígenes que saca a la luz los esfuerzos de ficcionalización genealógica, la reescritura constante de la identidad y la tensión entre el reconocimiento de la dualidad y la imposición de modelos fijos. Aunque las circunstancias y el contexto de este litigio cubano no guarden relación con el proceso de la morisca Lucía de Guzmán, ambos casos giran en torno a construcciones identitarias y ponen en evidencia su inestabilidad. No obstante hacerlo desde distintas épocas y espacios (España en el siglo XVI, Cuba en el XVIII), nos permiten establecer continuidades entre algunas de las variables activadas desde el poder al concebir la identidad del Otro, y también entre los mecanismos con que la alteridad se reinventa respondiendo a patrones de representación impuestos por modelos coloniales[40]. Es esta línea de reflexión la que me lleva a cotejar dos manuscritos tan diferentes.

---

40. A propósito de la situación de los moriscos y su resonancia en el Nuevo Mundo, Mercedes García Arenal reitera el enfoque de la realidad granadina como «resultado de una empresa colonial» (M. García-arenal, «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 169) y señala: «El año 1492 simboliza en la historia de España un doble movimiento: la expulsión del Otro interior, la negación de la heterogeneidad, y el descubrimiento del Otro exterior. (*Ibidem*, p. 156) […] es en el Nuevo Mundo donde encontramos las últimas repercusiones del Islam ibérico, del mismo modo en que en la percepción y la consideración de las poblaciones indígenas americanas tuvieron peso de consideración las ideas acerca del moro o del musulmán como "otro" por antonomasia. (*Ibidem*, p. 154) […] El Otro exterior es medido, casi sistemáticamente al principio de la conquista, en los términos conocidos para el Otro interior» (*Ibidem*, p. 162).
Esta línea de continuidad que nos muestra la raíz de los conceptos usados como marcadores de diferencia en un espacio otro, establece vínculos entre grupos minoritarios de España y América. Con los viajes al Nuevo Mundo se transportaron los modelos de conquista, colonización, evangelización y estigmatización concebidos durante siglos de enfrentamiento a los musulmanes; y junto a los moriscos que pasaron solapados cruzó también un bagaje de temores, ansiedades y estereotipos en torno a su figura. A este imaginario importado se unieron las herramientas que permitían combatirlo –o al menos identificarlo y segregarlo–: el discurso de la genealogía y la limpieza de sangre. Ese gran Otro interno que era el morisco en España proyectaría su sombra en alteridades por enfrentar en el ámbito exterior: primero los indígenas y luego los negros. El discurso de la diferencia con sello peninsular se abría paso en América, como analizara María Elena Martínez al hablar del impacto del concepto de lim-

Todo comienza en el año 1796, cuando el criollo Gerónimo Marrero Espinosa interpone una querella contra su hermano Francisco Xavier (ambos descendientes de padre español) con el fin de impedirle «el matrimonio que intenta contraer con la China o Parda Merced Linares, conocida como Tampoco, a la sombra de vivir con ella en contubernio hace como 16 ó 20 años»[41]. Don Gerónimo resume la relación en los siguientes términos:

> «[…] reinaba el contubernio de mi hermano con la expresada china o mulata, quienes sin pudor ni temor a Dios se presenciaban en un mismo carruaje, haciendo alarde de la culpa. […] En cierta ocasión] el juez instruido del caso pasó […] a la casa de la Tampoco, y horrorizado de hallarlo [a Francisco Xavier] enfermo y a su lado […] los separ[ó], mandándo[lo] a que se curase en una de las casas de sus parientes, privándolos a uno y otro de comunicación, haciendo sacara de la casa de la Linares su baúl y trastes que esta le cuidaba […]. Conocerá [mi hermano], corriendo las cortinas de su pasión, que por el amor inspirado de la naturaleza lo convoco a un Tribunal legítimo […], porque [por] pensar casarse con esa china o mulata, con detrimento de mi posteridad y su familia, apuraré los medios de la justicia y [… llegaré] hasta el solio soberano, porque para contener a las mulatas, esa voz de conciencia con que se entregan a los hombres blancos, se hace preciso manifestarlo por el Real y Supremo Consejo de estas Indias […]»[42].

Son varios los aspectos que sobresalen en esta enardecida acusación. En primer lugar, estamos frente al clásico cuadro de amancebamiento, tan común en la época colonial, entre un hombre blanco y una mujer mulata. Es justamente la limpieza de sangre de la que presume la familia de Francisco Xavier la que hace que su hermano Gerónimo se sienta con derecho a formular una querella so pretexto de disenso matrimonial, pues su «legítimo padre no sólo gozaba la posesión de blancura sino de distinguida estirpe»[43], y permitir un enlace con una mujer de color mancharía de por vida el honor familiar. En ese sentido se ve amparado por la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales*, que emitió Carlos III en 1776 y que fue ampliamente usada por las familias criollas en América a partir de 1778 para impedir la oficialización de parejas interraciales. En cuanto a la relación de concubinato que se denuncia, llama la atención la cantidad de años que había perdurado –alrededor de

---

pieza de sangre en la Colonia: «In the Hispanic Atlantic world, Iberian notions of genealogy and purity of blood –both of which involved a complex of ideas regarding descent and inheritance (biological and otherwise)– gave way to particular understandings of racial difference. […] The Castilian crown's creation of a transatlantic empire premised on the fiction of purity and dependent on Old Christian Spaniards for the political and spiritual projects not only ensured that concerns with blood remained strong in both the metropole and the colony but enable the rise of a particular creole historical consciousness». M. E. Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, California, Stanford University Press, 2008, pp. 21, 174.

41. AGI, [*Proceso de los hermanos Marrero Espinosa*], 1796-1798, Signatura: Ultramar 11, No. 19, f. 3v. En la transcripción del proceso he modernizado la ortografía para facilitar la lectura.

42. *Ibidem*, ff. 3v, 4, 11.

43. *Ibidem*, f. 10v.

20–, y más que nada la iniciativa por parte de Francisco Xavier de consumar lo que él mismo describe como el «matrimonio justo y honesto que tenemos acordado, [… por] poder justamente considerarla en aptitud para mi Esposa»[44]. No es esa la imagen generalizada de las relaciones interraciales en la época, donde se asume que la conducta más común era querer pasar por blanco y no precisamente lo contrario, y donde se da por sentado que el papel de la mulata era el de concubina y nunca el de esposa[45].

Vale la pena detenerse ahora en la figura de La Tampoco, que aunque es el móvil de la disputa no tendrá mucha voz en el asunto. Francisco Xavier apenas la menciona, como si quisiera protegerla del escándalo, y cuando la nombra lo hace con respeto, refiriéndose a ella como María de la Merced Linares. Su hermano Gerónimo, en cambio, le acorta el nombre y la marca siempre con la raza: una raza ambigua, inestable, que parece escapársele cada vez que intenta fijarla, pues lo mismo la llama parda que negra, mulata, china o china-mulata. Por si esta indefinición no fuera suficiente, le agrega el apelativo con que dice que la conocían: nada más y nada menos que La Tampoco, cuyo halo satírico y displicente induce a tomarla bastante a la ligera, cual personaje de teatro bufo o pincelada de choteo cubano. A lo largo del documento esta mujer se verá definida por la indefinición de su raza, por su silencio y por la negación intrínseca de un alias que a veces parece funcionar como apellido. No es blanca, tampoco negra, tampoco china, mulata tampoco… Es La Tampoco por antonomasia. Y en el mejor de los casos: 'la china-mulata Merced Linares y Tampoco'.

De las acaloradas acusaciones que recoge el proceso queda claro que Linares es descendiente de esclavos africanos y emigrantes asiáticos. Para más ambigüedad, estos últimos probablemente no fueran chinos sino filipinos, que en Cuba eran llamados 'Chinos-Manila'[46]. Su estatus en la Isla no era mucho mejor que el de los negros, vivían en condiciones de semi-esclavitud y era muy común su unión con mujeres negras y mulatas. Linares debe haber sido fruto de uno de esos enlaces, que tenemos que reconstruir a partir de pistas como el apelativo de 'china' que conserva, o rastreando los escasos datos mencionados en el documento. Al contrario de lo que ocurrirá con los hermanos Marrero Espinosa, quienes exponen y debaten su genealogía insistentemente, Linares no tendrá la oportunidad –o la necesidad– de hacerlo, pues sus orígenes manchados se dan por incuestionables. Recordemos que «La 'sangre negra' se consideraba impura

44. *Ibidem*, ff. 18v, 19v, 31.

45. La investigadora Verena Stolcke, por ejemplo, menciona «Los constantes esfuerzos por parte de la población de color para avanzar socialmente blanqueándose mediante el matrimonio, o más bien mediante relaciones informales con gente más clara, cuando no blanca […]». V. Stolcke, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza, 1992, p. 46.

46. Como el gran flujo de chinos a Cuba empezó en 1847, casi un siglo después de que Linares hubiera nacido, es posible que sus ascendientes asiáticos provinieran de Filipinas y no de China exactamente. Los trabajadores contratados filipinos empezaron a llegar a la isla desde finales del siglo XVI en el Galeón de Manila-Acapulco (o 'Nao de China'), y constituyeron una de las primeras comunidades asiáticas que se asentaron en Cuba.

porque se asociaba con la esclavitud. Un cuerpo negro o mulato exhibía el signo visible de su genealogía bárbara»[47], o sea: el «estigma hereditario de la *mancha de la esclavitud*»[48]. Y ser mulata en específico equivalía a encarnar a un «ser condenado a la inmoralidad, [… que] envilece todo lo que cae bajo su mano»[49].

En el momento de la querella Linares es presentada como «Parda libre y viuda de un Negro»[50], lo que la hace integrar el engranaje económico movido por la población libre de color en la Cuba del siglo XVIII[51]. Durante el proceso Gerónimo afirma que a su hermano lo arrastra «su ambición a querer casarse con la china Merced Linares, estimulado del caudal que esta administra»[52] y que en él «más puede el interés del dinero que esta tiene que su honor»[53]. Tales alusiones indican que el nivel económico de Linares no era despreciable y que incluso estaba por encima del de don Gerónimo. Avanzando en el caso nos damos cuenta de que el autor del pleito no sólo es analfabeto, sino que al parecer vive precariamente, como lo demuestran sus constantes quejas[54]. La única po-

47. V. Stolcke, «Los mestizos no nacen, se hacen», *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Bellaterra, 2008, p. 40.

48. A. Helg, «La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Neogranadino», *Boletín de Historia y Antigüedades* CI.858 (ene-jun 2014), p. 147. La sangre negra denotaba «un origen depravado permanente, […] un estigma legal de exclusión, [pues …] las genealogías de la gente con alguna ascendencia africana eran implícitamente radicadas en el África a través de la trata negrera transatlántica –un estigma hereditario llamado la *mancha de la esclavitud*–». *Ibidem*, pp. 146-147.

49. E. Ezponda, *La mulata: estudio fisiológico, social y jurídico*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1878, p. 39.

50. AGI, *op. cit*., f. 3v.

51. Los investigadores Jorge e Isabel Castellanos hablan de una «clase media de color libre, sino rica, por lo menos bastante acomodada». J. Castellanos, I. Castellanos, *Cultura afrocubana 1. El negro en Cuba, 1492-1844*, Miami, Universal, 1988, p. 86. Explican, además, que los negros libres en Cuba «fueron muy numerosos desde el comienzo mismo de la era colonial. […] Las negras «horras» llegaron a convertirse en un elemento indispensable de la sociedad habanera del siglo XVI, pues poseían tabernas, hospedajes y fondas, y atendían a las necesidades de los viajeros de las flotas que hacían escala obligada en el puerto de la ciudad capital. […] En el siglo XVIII los negros y mulatos libres prácticamente ejercían el monopolio de las ocupaciones manuales en Cuba. La casi totalidad de los carpinteros, albañiles, ebanistas, sastres, zapateros, plateros, joyeros, etc., pertenecían a este sector de la sociedad. […] trabajaban para los blancos y […] lejos de vivir marginados de la comunidad total, estaban integrados a ella, por lo menos desde el punto de vista económico. […] De esa semilla surgió […] una *burguesía «de color»*, algunos de cuyos miembros llegaron a acumular sustanciales fortunas». *Ibidem*, pp. 84, 85, 152.

52. AGI, *op. cit*., f. 38v.

53. *Ibidem*, f. 30.

54. «soy un pobre que […] escasamente adquiero con qué […] alimentar mi familia […y] se me está gravando en unos desembolsos que mi notoria pobreza no puede soportar. […Mi] trabajo apenas me rinde para el sustento de mi mujer e hijos, pues a no ser por estos no me hubiera puesto en defensa de mi claro nacimiento. […] de la boca quito a mis hijos el pan para el pago de expensas […] por no dejar[los] impedidos con el feo lunar de oscura estirpe». *Ibidem*, ff. 29v-30, 44, 67-67v, 68v. Francisco Xavier cuestiona los lamentos de Gerónimo, que al «oficio de carpintero y sus ganancias, agrega las que le producen los bienes heredados de sus difuntos padres». *Ibidem*, f. 99.

sesión de la que podía presumir era su blancura –especie de hidalguía criolla reflejada en el color–, y la defenderá a capa y espada probando la pureza de sus orígenes y denigrando a Linares con los peores insultos[55].

Si bien la limpieza de sangre como posesión abstracta y el color blanco como patrimonio inmaterial eran los únicos baluartes de don Gerónimo –ya decía Stolke que «la blancura es concebida casi como un valor material intercambiable»[56]–, veremos que estos se volverán en su contra al revelarse también como portadores de indefinición e inestabilidad. El proceso dará entonces un giro inesperado, en el que el marcador de la piel se convertirá en arma de doble filo y expondrá a la familia Marrero Espinosa como ambigua en potencia, equiparándola en tal sentido a la de Linares. El detonante será Francisco Xavier, más hombre de acción que de dramatismo, muy al tanto de la realidad en que vivía y consciente de las reglas que condicionaban la vida de la colonia. Con el fin de asegurar su matrimonio con Linares este hombre dará un paso radical: cambiarse de raza, y de blanco que era pasa oficialmente a ser mulato. Con tal gesto estratégico 'desciende' de forma voluntaria a la categoría de los Pardos y se homologa a efectos legales a la mujer con quien quiere casarse. A un nivel burocrático, lo que hizo Francisco Xavier fue ir a los archivos parroquiales y conseguir que sacaran su partida de bautismo del *Libro de Españoles* para insertarla en el *Libro de Negros, Mulatos e Indios*[57]. A un nivel más profundo, lo que hace es remover los cimientos sobre los que se sostenía el honor familiar, poner en evidencia la fragilidad de las categorías de clasificación que separaban a los distintos grupos sociales, y cuestionar la noción misma de identidad como un constructo socio-político. Desde el marco burocrático que tiene como espacio de enunciación, este hombre va a concebir un guión sobre su propia identidad, va a construir un discurso de acuerdo con las reglas del juego, y con él va a producir una historia otra, diferente de la oficial, donde su condición de mulato es la verdadera y el estatus de blanco la falacia aparente. Reescribirá así la identidad asignada, manipulando según su conveniencia los parámetros dominantes.

---

55. Hay que tener siempre en cuenta «el factor *pigmentocrático* que dominaba las relaciones sociales en la Cuba de su época. […] El más rico de los negros o mulatos tenía que cederle la acera y hablarle con el sombrero en la mano, en señal de respeto, al más pobre e ignorante de los blancos». J. Castellanos, I. Castellanos, *op. cit*., p. 152.

56. V. Stolcke, *op. cit*., p. 109.

57. Esto lo justifica con una mezcla de evidencias institucionales, consenso popular y destino manifiesto: «[es] público y notorio que así yo como mis parientes gozábamos [d]el concepto de Pardos, e igualmente mis antepasados, y que parte de los primeros están […] incorporados en las Milicias de Pardos; y que viviendo yo contento con la suerte que Dios se había servido deparar me, de quien únicamente [pende] el destino y nacimiento de las criaturas, era conforme a justicia se mandase desanotar dicha partida […] [no importa] si mi hermano vive tan satisfecho de su aparentada blancura, si en el concepto de tal valentea y me reta […], [o] si esta delación mía en este Juzgado ha de obstarle siempre para ser blanco […]». AGI, *op. cit*., ff. 15v-16, 19v.

Al situarnos en un contexto como el de Francisco Xavier pensamos en la tendencia al blanqueamiento subrayada siempre en la clase de color[58]; pero hay que advertir que aunque el gesto de este hombre parezca inaudito por ir en contra de la corriente de ascenso social, el hecho en sí de declararse pardo no fue insólito en la colonia, ni tampoco privativo del sexo masculino[59]. Es importante advertir esa realidad, que matiza con creces el mito de un contexto colonial dominado por una «aspiración generalizada a blanquearse», y donde «resultaba realmente fácil que una mujer de color se rindiera al asedio de un blanco»[60]. El de Francisco Xavier no es un caso aislado al querer oscurecer sus orígenes raciales, pero actitudes subversivas como la suya tendrán mucha resistencia, sobre todo por parte de la familia, como puede verse en el repudio de su hermano Gerónimo:

> «Tanta es la sequedad en que a este hombre tiene su dicha concubina, que haciéndolo desbarrar se ha delatado en aquel juzgado de Pardo para igualarse: craso errol [sic]. Y […] principiando con el colorido de trasladar la partida baptismal ha […] blasfemado de su propia sangre […]. Me conviene para perpetua memoria dejar acreditada mi legitimidad [y] limpieza de sangre, […] noticiándose […] a Don Francisco Xavier mi hermano, que […] ha querido perturbar la antigua posesión, paz y tranquilidad con que hemos disfrutado de nuestro limpio natalicio, a la sombra de desanotación de su Partida, a que la ciega pasión del mismo contubernio lo hizo precipitar»[61].

Sin embargo, aunque Gerónimo asegure constantemente que ellos son «personas Blancas, limpias de toda mala raza, oriundos de cristianos viejos, sin mancha de mulatos ni penitenciados del Santo Oficio»[62], Francisco Xavier alegará lo contrario, echando por tierra el discurso genealógico. Es aquí donde entra en juego otra figura clave para el proceso: Catalina Micaela Obando, madre de los hermanos Marrero.

Doña Catalina se había casado en 1736 con el español Alonso Marrero Espinosa –natural de El Hierro, Islas Canarias–. En 1755, pasadas las correspondientes «diligencias […] de Limpieza de Sangre, vida y costumbres»[63], recibió el Hábito Interior de la Venerable Orden Tercera de Penitencia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, en La Habana. En 1786 –muerto ya su marido 20 años atrás– Catalina toma las riendas de un proceso judicial ante la Real Au-

58. Tendencia inmortalizada lo mismo en obras literarias –cuya máxima expresión es la novela *Cecilia Valdés*: C. Villaverde, *Cecilia Valdés*, New York, El Espejo, 1882– que en textos coloniales de diverso género o en fuentes tan disímiles como Alexander von Humboldt. A. von Humboldt, *Examen político sobre la isla de Cuba,* Tomo primero, Libro II, Gerona, Oliva, 1836.

59. Como ha demostrado la investigadora Karen Morrison. K. Y. Morrison, *Cuba's Racial Crucible: the Sexual Economy of Social Identities, 1750-2000,* Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2015.

60. V. Stolcke, *Racismo…*, *op. cit.,* p. 109.

61. AGI, *op. cit*., f. 4v, 42.

62. *Ibidem*, f. 43.

63. *Ibidem*, f. 27v.

diencia, precisamente con el fin de impedir que una de sus hijas se casara con un mulato, para lo cual «confirió su poder especial a Don Francisco y Don Gerónimo Marrero de Espinosa, sus hijos, para que de mancomún et insolidum siguieran la causa de disenso al matrimonio que Felipe de Cabrera [Pardo] intentaba contraer con Doña María Ventura Marrero de Espinosa, también su hija»[64]. Doña Catalina, que a lo largo de su vida mostró un gran celo por dejar constancia de su limpieza de sangre y proteger la blancura que identificaba a la familia, muere en 1795. Sólo un año después su primogénito, Francisco Xavier, decidirá casarse con la mulata con quien llevaba amancebado casi 20 años, aunque una década atrás y por orden de su madre se hubiera prestado a obstruir el matrimonio de la hermana con un Pardo –llegando a ganar la querella–. Muertos ahora los progenitores, sin el temor o el remordimiento de confrontarlos y con la libertad de acción que esto le daba, Francisco Xavier desvelará el lado oscuro del historial de la familia, que si bien era un secreto a voces, en la esfera pública se pasaba por alto. La punta de lanza de esta estrategia será otra mujer: nada más y nada menos que su propia madre. Es así que Catalina Micaela Obando –también llamada Catalina de Sosa– pasa a ocupar un lugar preponderante. Marcada al igual que María de la Merced Linares por una indefinición mucho más que nominal, y presente siempre desde la ausencia, Catalina será traída a colación una y otra vez, lo mismo para probar la limpieza de sangre de la familia que para refutarla. Y todo por un detalle que es revelado en medio del proceso: Catalina Obando era 'hija de la Santa Iglesia', una niña expósita a quien «nunca le conocieron padre ni madre, y sin otro abrigo que el de aquella mujer que por título de Piedad la crio, y por lo tanto se encuentra en la […] Partida de matrimonio un apellido, otro diferente en la de entierros»[65]. Desvelado lo anterior, huelga decir que de sus orígenes no se sabe nada. Es este vacío en el historial genealógico de Catalina el que permite usarlo como tábula rasa e inscribir en él versiones opuestas de su ascendencia. Lo que hace Francisco Xavier, en palabras de su hermano Gerónimo, es ir:

> «delatándose de Pardo por que se le trastorne la partida de Bautismo […], y por sonrojar a los de dicha familia […] se jacta en decir donde quiera que es mulato para esparcir su voz entre la ignorancia, como acaba de acontecer en el Tribunal […], que sin venir al caso expuso que nuestro padre era hombre blanco y nuestra madre la parda, cuyo desorden es digno de corrección […]»[66].

El margen de credibilidad de lo que afirma Francisco Xavier es bastante amplio, pues ser hijo expósito en la época tenía una serie de connotaciones, y entre las más enraizadas estaba precisamente la de que esos niños eran producto de relaciones interraciales. La Casa Cuna de La Habana –Casa de Niños Expósitos– fue legitimada por Cédula Real en 1713, aunque se había inaugurado dos

64. *Ibidem*, f. 26v.

65. *Ibidem*, ff. 42v-43.

66. *Ibidem*, f. 29.

años antes y en la práctica funcionaba desde 1710. Muchos de los niños que llegaban allí eran de color –«no son pocos los casos en que se recibieron y asistieron hijos de negros y mulatos libres»[67]–, y las amas o nodrizas que criaban a los que sobrevivían «eran generalmente pardas»[68]. Por otro lado, el Obispo fray Gerónimo Valdés, fundador de la Casa Cuna, les dará su apellido a los huérfanos, y la connotación que luego adquirirá el ostentarlo evidencia que casi siempre se les vio bajo el prisma del color, pues se tenía la certeza de que su sangre era mezclada[69]. Aunque Catalina no se apellidara Valdés, Francisco Xavier usa la percepción racial de los niños de la Casa Cuna para sostener que su madre no era blanca sino parda, y reclamar para sí la clasificación de mulato.

Siguiendo esta línea de asunciones, se echa a ver que las características físicas que hacían pasar por blanca a Catalina, y el hecho de que lograra el ansiado blanqueamiento, la sitúan en el extremo opuesto de la otra gran figura femenina del proceso: María de la Merced Linares. Lo que resulta interesante es que ambas están marcadas por la inestabilidad, que en un caso oscila entre lo blanco, lo mulato y esa región desclasada que constituía el apellido Valdés (aunque no fuera conservado); y en el otro va a fluctuar entre lo negro, también lo mulato como punto intermedio, y ese abyecto abismo que representaba lo chino[70]. Demarcar una identidad fija para las dos será difícil, y esto se reflejará no sólo en la ambigüedad de su raza sino también en la inconsistencia nominal que persigue a estas mujeres.

Será precisamente esta indefinición, unida a la ausencia de marcadores físicos que a primera vista delataran ancestros negros en el caso de Catalina, lo que permitirá a su hijo Gerónimo sostener lo contrario que su hermano. Si para Francisco Xavier su madre era mulata, para Gerónimo será blanca. Como nunca se le conocieron padres no se puede probar mancha en sus progenitores, y la blancura por defecto la va a acreditar certificando que su partida de matrimonio se encuentra anotada en el *Libro de Españoles*, que las partidas de bautismo de los cinco hijos que tuvo aparecen en el mismo libro, que profesó en la Orden Tercera de Penitencia de San Francisco (para lo cual había que demostrar limpieza de sangre), que su familia ganó un juicio de disenso matri-

67. J. M. Torres Pico, *Los expósitos y la sociedad colonial. La Casa Cuna de La Habana, 1710-1832*, La Habana, Historia, 2013, p. 27.

68. *Ibidem*, p. 39.

69. «El 'Valdés' sólo era un privilegio entre los de su misma raza y a la larga se convertirá en su mayor lacra. A ellos afectaría más que a ningún otro sector el problema del *blanqueamiento*: su piel más clara los acercaba a la raza blanca y los hacía desdeñar a negros y mulatos. Pero los blancos nunca los considerarían a su mismo nivel, y para la población negra eran unos desclasados». M. Rivas, *Literatura y esclavitud en la novela cubana del siglo XIX*, Sevilla, CSIC, 1990, p. 159.

70. El tratamiento de los chinos en la Cuba colonial puede encontrarse en las investigaciones realizadas por Lisa Yun. Ver, entre otros: L. Yun, *The Coolie Speaks: Chinese Indentured Laborers and African Slaves in Cuba*, Philadelphia, Temple UP, 2008, y «El Coolie habla: obreros contratados chinos y esclavos africanos en Cuba», *E-misférica* 5.2: Race and its Others (Dec. 2008), Web.

monial que los establecía a todos como blancos, y que sus hermanas se habían casado «con personas de igual nacimiento»[71].

La certidumbre de Gerónimo de que su madre era blanca tampoco carecía de lógica si tenemos en cuenta que los estatutos de la Casa Cuna rechazaban «a los hijos de las esclavas, mulatas y morenas», y que la institución se concebía como un servicio para clase blanca, como una vía de escape para la piadosa «gente noble y recogida», víctima de su propia «fragilidad» y susceptible –¡cómo no!– de «deslices». Al menos ese era el discurso oficial[72], aunque en la práctica se demostrara una manga bastante ancha. Para nadie era un secreto que no pocos niños blancos nacidos del adulterio o de relaciones ilegítimas iban a parar a la Casa Cuna. En lo que a Catalina respecta, su inscripción de matrimonio como blanca, la categoría de blancos que recibieron sus hijos, o su filiación a una orden religiosa, bien podrían bastar para considerar legitimada su limpieza de sangre. Con esto en mente, no se puede descartar la hipótesis de que Catalina, en efecto, haya sido blanca. Y es a esta perspectiva a la que se aferra su hijo Gerónimo, quien además de las pruebas que presenta –especie de justificación prospectiva para compensar la falta de historial genealógico por el lado materno–, traerá un desfile de testigos que declararán en favor de la madre y la familia en general, demostrando una «posesión […] acreditada de su blancura»[73] con testimonios como los siguientes:

> «Don José Abal, natural del Reino de Galicia, dijo que el nominado Don Francisco Xavier, sus padres y demás ascendientes son personas Blancas, limpios de toda mala raza de moros, mulatos, judíos y de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Fe Católica, ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, añadiendo que a varios paisanos del antedicho les oyó decir que venían de los legítimos Marreros y Espinosas de la referida villa, que era de las primeras familias […] Aunque a la prenotada Doña Catalina no se le han conocido padres, denotaba su aspecto la blancura y trato entre las gentes de esta ciudad, pelo lacio y facciones finas. […] Todo lo que tiene referido ha sido público y notorio, pública voz y fama»[74].

De lo anterior resalta un hecho: no hay pruebas concretas que certifiquen la 'calidad' de Carolina Micaela Obando, de ahí que buena parte de su reputación

71. AGI, *op. cit*., f. 43.

72. La Real Cédula de 15 de abril de 1713 dice que la Casa Cuna se fundó «por la utilidad y beneficio que se sigue a esa Ciudad donde con la ocasión de las Armadas y pasajeros que concurren a ella es muy necesaria la referida casa por haberse experimentado grandes trabajos en gente noble y recogida que por encubrir algunos deslices ocasionados de la necesidad, o de su fragilidad propia, se salían a los campos y dejaban en ellos a sus hijos, arrojándolos algunas veces vivos en los fosos, otras en el mar (de que habían muchos y frecuentes ejemplares) y echándolos otros a la puerta de alguna casa, dejándolos expuestos a que los perros los despedazasen y comiesen. [… Por eso se formaron] Constituciones para su régimen y gobierno, excluyendo de las excepciones y privilegios a los hijos de las esclavas, mulatas y morenas». J. M. Torres Pico, *op. cit.*, pp. 15-16.

73. AGI, *op. cit*., f. 68v.

74. *Ibidem*, ff. 49v, 50, 57.

de blanca descanse en la opinión pública. Del mismo modo, buena parte de la condición de blanco de su hijo Francisco Xavier descansará también en el juicio de los otros, y es precisamente esto lo que intentará desacreditar al presentarse como mulato, por más que su hermano Gerónimo insista en que los negros y mulatos son «aquellos que no admiten duda, que han sido, y son, tenidos y reputados por tales de público y notorio»[75] y que la «declaratoria de blanco o el mulatismo que se adopta pertenece a la Real Justicia, que el aspecto y figura de [su] hermano no manifiestan ese defecto y por lo tanto sería violencia alegar[lo] de su parte»[76].

El peso de lo que la sociedad decida señalar o pasar por alto deliberadamente, el lastre de la opinión pública, el consenso, la delación o la obliteración, jugarán un papel fundamental en la manera en que se configuran las identidades. En el día a día de la sociedad cubana de la época, así como en otros contextos socio-culturales caracterizados por la dinámica autenticidad-simulación, pueden encontrarse semejanzas en la situación de ambigüedad identitaria de los grupos marginados –sean estos raciales o religiosos– y en los mecanismos sociales que se activan para su validación o desautorización.

El imaginario colectivo, sin embargo, no era el único espacio de arbitrariedad en asuntos como este. Otra categoría que a lo largo del proceso se muestra igualmente endeble a la hora de producir 'verdades' será precisamente el entramado burocrático. Resulta que los reclamos de Francisco Xavier para inscribir su nacimiento en el *Libro de Negros, Mulatos e Indios* con el fin de presentarse oficialmente como pardo ante la sociedad, tenían una base sólida, que al conocerse complica más –o quizás aclara– la situación de la familia. La verdad era que su Partida de Bautismo había sido depositada originalmente en este libro y no en el de los blancos. Sólo fue a parar al *Libro de Españoles* 26 años después, tras alegarse una –muy conveniente– equivocación en el asentamiento. Para mayor coincidencia, lo mismo había ocurrido con la Partida de Matrimonio de su madre Catalina. La unión fue inscrita en el *Libro de Negros, Mulatos e Indios* en 1736, y 31 años más tarde se trasladará misteriosamente al libro de los blancos. Desde esta perspectiva, lo que reclama Francisco Xavier no es un cambio de las Partidas en sí, sino la restauración de ellas a su depósito original.

Ante las dimensiones que adquiere el asunto con semejante revelación, Gerónimo arremete contra el sistema eclesiástico de asientos y no dejará títere con cabeza en su afán de probar que cualquier dato que atente contra la limpieza de sangre de su familia es producto del fraude, la negligencia o la corrupción. Subiendo el tono de la disputa imprecará a su hermano con un lenguaje que pretende despojarlo de raciocinio y privarlo de un auditorio:

> «[…] por las siniestras operaciones y auxilios de confederados, un hombre encenagado en el amancebamiento, entorpecidas las potencias de la lascivia y enfu-

75. *Ibidem*, f. 4v.

76. *Ibidem*, f. 5.

> recido según Santo Tomás, del amor, quiere arrostrar con toda su familia. No puede ser. Si en esta ciudad hubiere Juzgador para Matrimonios de conciencia y en que no peligraran […] las familias, le daría el castigo de dejarlo casar, que tuviese por suegra a una Negra como fue la madre de la Tampoco, le dejaría tomar por compañera a una mujer que a más de su obscuro nacimiento, [la] edad le tiene la voz trémula y a los cuatro días exasperaría […] Castigo a la verdad para un hombre desconocido de la racionalidad, [… que] no debió ser oído, [… porque] no debe ser oído el que delata su nacimiento; porque no sólo así se ofende, sino que arrastra con todo el cuerpo de su familia […]. Se agrega a esto ser obvio en la jurisprudencia no causar efecto la declaratoria con detrimento de su propio honor en obsequio del mismo Estado Público, a la manera que acontece en la mujer casada que aunque en artículo mortis con juramento declare que la prole no es de su legítimo marido, no es creída ni se le oiría»[77].

Francisco Xavier, en cambio, más ecuánime y objetivo, rebatirá estos argumentos enfatizando la justicia de su petición y el peso de los votos esponsalicios que ha contraído con María de la Merced. ¿Importará a estas alturas mencionar que no estamos hablando de dos jóvenes, sino de una pareja que ni siquiera encaja en el límite de 25 años que menciona la Pragmática Sanción de 1776? A pesar de la contradicción que esto implica, Gerónimo lleva adelante la querella haciendo virulentas alusiones a la edad de su hermano y de Linares:

> «[… es] cierta la desigualdad notoria entre él y su pretendida tanto en consanguineidad como en edad por ser la de ésta avanzada. […] la mulata Linares o Tampoco […] debería dar lustre a la multitud de años con que Dios la ha favorecido para que ejemplificara no solo a las hijas y nietas sino a los bisnietos que está procreando. [… No la han] contenido las interpelaciones judiciales ni los setenta y dos años que cuenta de edad (según estoy instruido). [… Éste es] un asunto que debió ser repelido […] desde que llegó tan obstinado y con la festinación que se ve a un hombre de más de 55 años delatarse con detrimento de su familia, y finalmente una pretensión que inmediatamente arrastra con las intenciones soberanas, contra la República, contra el Estado y contra la quietud y tranquilidad de sus vecinos»[78].

Se ve aquí cómo Gerónimo usa a su favor el dato de la edad, ridiculizándolo y convirtiéndolo en obstáculo cuando debía ser un factor que cuestionara la validez de la querella misma, pues ni los acusados eran menores, ni sus padres estaban vivos, ni mucho menos requerían permiso para casarse. Sin embargo, el hecho de que un matrimonio así perjudicara la reputación de una familia tenida por blanca y a la larga supusiera una desestabilización del orden colonial, fue suficiente para que las autoridades terminaran por aceptar el litigio contra dos personas de edad avanzada. Poniendo lo demás a un lado, lo que vemos es a una pareja que ha pasado junta gran parte de su vida y encuentra el momento ideal para casarse, quizás porque los mayores obstáculos han de-

77. *Ibidem*, f. 12.

78. *Ibidem*, ff. 2v, 3, 4, 4v, 6v, 22v.

saparecido, o porque los apremia la edad o la salud y no hay nada más en juego, sólo consumar lo que Francisco Xavier describirá como «un matrimonio con que voy a satisfacer el honor de una mujer ofendida, y aunque en otras circunstancias sería indiferente para mí que se remontasen hasta la más alta jerarquía, en el día no puedo portarme así porque los sentimientos de mi conciencia me obligan a cumplir el contrato esponsalicio, y estimo mi Alma más que la Vida […]. Por más desvelos que [se pongan, me he] de casar con Merced Linares»[79].

Decididos a toda costa a consumar el matrimonio, lo intentarán varias veces pero sin éxito. Es así que Francisco Xavier apela al recurso de declararse mulato, y esa ya es historia conocida. Lo que no sabemos es que Gerónimo usará otra estrategia para zanjar la cuestión de la limpieza de sangre: receloso de la ausencia de una genealogía legitimadora por el lado materno, esgrime la Real Cédula sobre niños expósitos, flamante documento oficial emitido en 1794, apenas dos años antes de la querella. El mismo otorgaba a los expósitos el estatus de hijos legítimos por mandato del Rey, y entre los beneficiados cabía Catalina Obando, representada in absentia por su hijo Gerónimo. Era un método infalible, pues por más que faltaran evidencias ¿quién se atrevería a cuestionar las ordenanzas de Su Majestad?[80].

En ciento y tantas páginas de proceso la situación todavía se complica bastante, pero el broche de oro será el matrimonio que une en 1798 a Francisco Xavier y María de la Merced en calidad de pardos libres[81]. Y es este el punto final del conflicto para la pareja, a efectos prácticos, claro está, porque la verborrea encendida aún se extenderá por varios folios, y Gerónimo no cejará en el intento de probar su limpieza de sangre e invalidar el enlace consagrado a sus espaldas. El Consejo de Indias tendrá entonces la última palabra, pero para eso habrá que esperar a que el abultado recurso cruce el Atlántico de ida y vuelta. En-

79. *Ibidem*, ff. 67v-68, 88v.

80. Citadas por Gerónimo al pie de la letra, en ellas el Rey decía lo siguiente: «informado de la miserable situación en que están los niños expósitos de casi todos mis dominios […], corresponde a mi dignidad y autoridad Real mirarlos como a hijos […]. En consecuencia de todo, ordeno y mando por el presente mi Real decreto […] que todos los expósitos de ambos sexos existentes y futuros, así como los que hayan sido expósitos en las […] Casas de Caridad […] sean tenidos por legitimados por mi Real autoridad, por legítimos para todos los efectos civiles, y generalmente sin excepción […]. Y declarando como declaro que no debe servir de nota de infamia o menos valor la cualidad de expósitos, no ha podido ni puede tampoco servir de óbice para efecto alguno civil […]. Todos los expósitos y futuros quedan y han de quedar mientras no consten sus verdaderos padres en la clase de hombres buenos del estado llano general, gozando los propios honores […] de los demás vasallos honrados de su misma clase». *Ibidem*, ff. 60v, 61.

81. «[…] el Libro tercero de matrimonios de Indios, Mulatos y Negros […] cita lo siguiente: En la ciudad de La Habana a veinte y seis de febrero de 1798 años […] desposé por palabras de presente según Orden de Nuestra Santa Madre Iglesia a Francisco Xavier Espinosa, natural de esta ciudad, pardo libre […] y a María de la Merced Linares de la misma naturalidad y condición. […]. [El] Padre (Notario) Teniente de Cura que era el actuario, […] en cuanto echó las bendiciones nupciales, dándole la mano a Francisco Xavier prorrumpió estas palabras: 'Amigo, he tenido el gusto y regocijo de haberlo a Vuestra Merced casado'». *Ibidem*, ff. 92v, 102.

tretanto, la peculiar realidad socio-racial de la colonia y sus irregularidades burocráticas permitirán a la pareja, en el ocaso de su edad, disfrutar de una unión bendecida por la iglesia.

Con el litigio de los hermanos Marrero Espinosa estamos frente a un caso de inscripciones, reescrituras y manipulaciones que termina produciendo múltiples historias sobre la identidad; historias en pugna aunque pertenezcan a un mismo cuerpo; historias generadas desde la otredad en respuesta a representaciones fijas atribuidas por el poder. En una época en la que en Cuba aún se hablaba en términos de limpieza de sangre, y en la que buena parte de la población negra y de color aspiraba al blanqueamiento como estrategia de movilidad social, encontramos a esta familia criolla que en sí lo reúne todo, defendiendo y al mismo tiempo desarticulando la codificación de la apariencia física. Todo eso en medio de una sociedad colonial completamente estratificada, con líneas divisorias que separaban las razas y clases, y con reglas que perpetuaban el orden establecido. Lo que los europeos –españoles en este caso– consideraban sus otros coloniales, se perfilaba a través de un discurso oficial que representaba a esos otros manteniendo este orden, ajustándose a las instituciones, ciñéndose a categorías cerradas y reforzando las divisiones. Lo que harán los hermanos Marrero Espinosa a lo largo del proceso será responder a ese orden metropolitano y a la cadena de representaciones que acarrea, construyendo una imagen de sí mismos que manipula a su favor tanto el historial familiar como las variables del poder, y los lleva a auto-representarse para la metrópoli según su propia conveniencia. ¿De qué manera? Reescribiendo constantemente la identidad prescrita por el dominador, lo cual les permite experimentar con los orígenes, ficcionalizar genealogías, entrar y salir de categorías pre-determinadas, y a la larga proyectar la imagen que quieren de sí mismos, por más que haya pruebas que indiquen lo contrario. Este caso es de una riqueza apreciable, pues las intenciones de cada hermano son diametralmente opuestas: uno quiere reafirmarse blanco, el otro quiere probarse mulato… A pesar de la contradicción, sin embargo, los dos manipulan las mismas normas, juegan con el marco burocrático de cédulas, leyes y registros que les ofrece la Colonia, y se proponen desarticular cierta codificación de raza: uno restaurando la supuesta identidad perdida, y el otro moviéndola hacia una clasificación diferente. En la larga disputa que enfrenta a estos hermanos van concibiéndose guiones dispares con los que ensayan, reajustan y reescriben múltiples historias de familia, historias que conspiran contra el modelo oficial que establece una versión única, monolítica e indiscutible de la identidad. Los registros del gobierno colonial (los *Libros de Españoles* y su contrapartida) serán usados como fuente de autoridad y verdad… hasta que dejen de ser convenientes. En ese momento se hablará de fraudes, delincuencia, sobornos, veleidades, innumerables errores y favores de amistad, como hace Gerónimo para que se pase por alto el asentamiento primero del matrimonio de sus padres; o Francisco Xavier para que, al contrario, no sea movido de su lugar original. La calidad de expósita de la madre será usada por un hijo como prueba de oscuro nacimiento, pero dará un giro espectacular en

manos del otro cuando sostenga que estos niños fueron legitimados por el Rey. La variable de la raza fundada en una verdad intrínseca que, mientras no se pruebe lo contrario, se refleja en la apariencia, también será usada de un lado y de otro para demostrar lo mismo el estatus de blanco que su opuesto, con lo cual se evidencia la movilidad de las señales identitarias y se revela lo arbitrario tanto de las clasificaciones como de las instituciones que las avalaban (iglesias, reales audiencias, órdenes religiosas, genealogías, cédulas, etc.). Por otra parte, el peso de algo tan inmaterial como la opinión pública, el consenso o los rumores, se evidenciará en muchas de las pruebas que se presentan como definitivas, donde bastarán declaraciones de «parece…, se ve…, es tenida por…, es sabido, público y notorio…», y otras del mismo estilo para confirmar la raza blanca de la madre de la familia y desautorizar la mulatez del hijo que se asume pardo.

Al abordar un fenómeno que ha definido como «la ansiedad de la semejanza»[82], Christina H. Lee comenta que en la España de los Siglos de Oro existía «an unprecedented and heightened awareness that identities are malleable and that they could be subject to self-fashioning»[83]; de ahí que la clase dominante «repudiate the very notion of the fluidity and arbitrary constructiveness of identity»[84]. Es lo que se ve en los intentos de autodefinición de Lucía de Guzmán y en la desconfianza con que el Santo Oficio repudia su identidad versátil. Cruzando un arco de diferencias contextuales, es lo que se verá también en la actitud de los hermanos Marrero Espinosa. Consciente de lo maleable de la identidad, Francisco Xavier va a modelar la suya a su conveniencia hasta sacarla de los patrones establecidos; mientras que Gerónimo –apegado al ideal dominante– luchará por mantenerla inalterable, repudiando la fluctuación y abogando por la fijeza. Una fijeza impostora si asumimos que la madre no era blanca pero que a falta de pruebas consiguió pasar por blanca primero, blanquearse después casándose con un español, e institucionalizarse comprando documentos y rangos con que avalar una limpieza de sangre ficticia. El estatus así alcanzado sería la base de la que partirían Gerónimo y Francisco Xavier, y esto volvería el caso mucho más complejo, palimpséstico… Al intentar reconstruir su pasado desde indisciplinas contrarias de ficcionalización genealógica, oscureciendo en un caso y aclarando en el otro los orígenes familiares, estos hermanos manipulan el discurso legitimador de la limpieza de sangre y

82. «The anxiety of sameness […] blooms in the Spanish imagination as the result of the efforts for cultural homogenization in the post-1492 period […]. It is an anxiety that takes the form of an obsession with identity fraud and, more specifically, genealogical fraud. […] In Spain, this anxiety arises in spaces in which material markers become less effective in classifying subjects into the dominant and the marginal. The dominant then responds to the fear of been overtaken by a passing subaltern by desperately imagining differences –real or not– that would reinforce the validity of the ruling social system». C. H. Lee, *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*, California, Manchester University Press, 2015, pp. 4, 9.

83. *Ibidem*, p. 4.

84. *Ibidem*, p. 79.

dan testimonio de una realidad híbrida imposible de soslayar, como también hizo Lucía de Guzmán en su momento. Percibir la limpieza de sangre como un concepto migrante que fue adquiriendo connotaciones adicionales a medida que empezó a aplicarse al sujeto colonial americano, nos lleva a ver con más claridad el posible puente a tender entre un proceso inquisitorial de una morisca en España, y un caso de criollos que querían «ventilar» su raza en Cuba. Desde la religión y el color de piel, ambos ponen en evidencia lo maleable de la identidad y su carácter de construcción interesada. Para hacerlo juegan con las nociones de limpieza de sangre e información genealógica, reaccionan a la fijación de etiquetas rígidas con que se les quiere definir, intentan cruzar la frontera de las clasificaciones inflexibles que se les atribuyen, y pretenden a la larga violentar las jerarquías impuestas. Jerarquías que, como bien ha apuntado Walter Mignolo, tienen en definitivas un origen común si se piensa que:

> «La introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de los moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad. El presuntuoso «modelo» de humanidad ideal en el que se basaba no había sido establecido por Dios como parte del orden natural, sino por el hombre blanco, cristiano y europeo. […] la jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y de dónde se ubica uno con respecto a ella. […] el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos»[85].

Por otro lado, se hace evidente que el temor a la diferencia, pero más aún el temor a la similitud[86], constituyeron una obsesión para la clase en el poder, lo mismo en la península Ibérica de los Siglos de Oro que en sus dominios coloniales un tiempo después. Este enorme desasosiego frente a la identidad del Otro ha sido explicado lúcidamente por Paul Gilroy:

> «When identity refers to an indelible mark or code written into the bodies of its carriers, otherness can only be a threat. Identity is a latent destiny. Seen or unseen, on the surface of the body or buried deep in its cells, identity forever sets one group apart from others who lack the particular, chosen traits that become the basis of typology and comparative evaluation. […] And yet, the desire to fix identity in the body is inevitably frustrated by the body's refusal to disclose the required signs of absolute incompatibility people imagine to be located there»[87].

---

85. W. Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 40-41.

86. «[…] while conspicuous religious and socio-cultural difference was […] perturbing and unsettling, […] it was not as threatening to the dominant Spanish identity as the potential discovery of the arbitrariness that separated them from the undesirables of society –and therefore, the recognition of fundamental sameness». C. H. Lee, *op. cit.*, p. 4.

87. P. Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Massachusetts, Belknap P of Harvard University Press, 2000, pp. 103-104.

Trascendiendo los archivos, la realidad exudaba todo tipo de preocupaciones en torno a la identidad, como evidencian los casos de la morisca Lucía de Guzmán y de los hermanos Marrero Espinosa. Ver los procesos en paralelo puede revelar que en el fondo, aunque invisibles, hay hilos que se entrelazan… Quizás porque la reacción de los diferentes a ambos lados del Atlántico, de esos marcados por la religión, el color de la piel o la subjetividad de la sangre, dialoga aquí y allá en un lenguaje que a veces se conecta, apelando a estrategias similares para desestabilizar el discurso oficial y dejar impresas las huellas de su historia, de su propia versión de la historia… Aunque no siempre puedan lograrlo… Aunque sus palabras queden proscritas… Aunque sus cuerpos sean punidos, domesticados, soslayados…

Resumen

Usando como punto de partida el análisis de algunas de las estrategias discursivas con que los individuos excluidos étnica o racialmente se rescriben a sí mismos y desafían a las autoridades, este artículo saca a la luz dos documentos de archivo inéditos: un proceso de la Inquisición del año 1599 que involucra a un grupo de moriscos –encontrado en Lisboa en la Torre do Tombo–, y una demanda judicial de matrimonio interracial y pureza de sangre en Cuba a finales del siglo XVIII –encontrado en el Archivo General de Indias–. Al presentar estos materiales y desembrollar los fragmentos de historias de vida de la morisca granadina Lucía de Guzmán, de la familia cubana Marrero Espinosa y de la china-mulata María de la Merced Linares, alias La Tampoco, se hará énfasis en cómo los integrantes de grupos marginados lidian con el dilema de la identidad, cuestionando su fijación y manipulando sus ambivalencias de forma simple pero estratégica, en claro gesto de resistencia al poder.

Palabras clave: identidad, raza, limpieza de sangre, moriscos, mulatos, Cuba, España, Inquisición.

Abstract

This article brings to light two unpublished archival documents: a Morisco Inquisition Trial from 1599 (found in the National Archive of Portugal, Torre do Tombo), and a legal trial concerning inter-racial marriage and "purity of blood" in 18th century Cuba (found in the General Archive of the Indies). Through close reading of these material, and by unraveling the life histories of Grenadian morisca Lucía de Guzmán, the Cuban family Marrero Espinosa and the Chinese-mulatto woman María de la Merced Linares (also known as La Tampoco), the article examines discursive strategies displayed by cultural or ethnically different subjects to shape and rewrite their selves, as well as the underlying act of resistance that this represents. In other words, it focuses on how people of

marginalized groups deal with the dilemma of identity when confronted by authority, questioning its fixation and manipulating its ambivalences in very simple but strategic ways.

Key words: identity, race, purity of blood, moriscos, mulatos, Cuba, Spain, Inquisition.

RECENSIONES

FRANCO, Borja; POMARA, Bruno; LOMAS, Manuel y RUIZ, Bárbara (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2016.

Gabriele Teztel, un cittadino di Norimberga che tra il 1465 e il 1467 si trova in viaggio verso Santiago de Compostela, si stupisce nel vedere come, in Castiglia, la mescolanza di religioni si traduce in forme ibride di credenze e pratiche (J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 295-305). Secondo il suo resoconto, molti signori cristiani, come lo stesso re Enrico IV di Trastámara, vivevano all'orientale, alla *moresca*.

Il regno di Castiglia si era formato tra IX e XI secolo, alle periferie della cristianità, rimanendo pressoché estraneo a quella febbre della lotta all'eresia che aveva contagiato le monarchie europee, tanto che non aveva conosciuto l'Inquisizione. Le cose cambiano a partire dalla fine del XIV secolo, quando la predicazione dei frati dei nuovi ordini religiosi mendicanti fomenta il fanatismo antisemita. Tra il 1391 e il 1398 un'ondata di *pogrom* si diffonde in molte città iberiche: Guadalquivir, Córdoba, Andújar, Montoro, Jaén, Úbeda, Baeza, Ciudad Real, Cuenca, Huete, Escalona, Madrid, Toledo, Burgos, Logroño ecc. In questo clima sociale e politico molti giudei si convertono alla religione cristiana e vengono identificati come *cristianos nuevos* o *conversos.* Accanto all'azione delle folle fanatizzate contro gli ebrei, si rialimenta il mito della *Reconquista* delle terre occupate dai musulmani, un mito che durava dal 732, quando Carlo Magno aveva fermato l'avanzata dei mori a Poitiers. Si tratta dei primi passi di un processo di «allineamento alla cristianità europea» da parte della monarchia castigliana che, eliminando le proprie componenti semitiche, dà il via a uno dei progetti politici più spietati della storia politica d'Europa, sintetizzato nel noto slogan *un rey*, *una fe*, *una ley*. Inquisitori, cronisti, ufficiali regi e intellettuali si mettono all'opera per fare della cristianità il tratto identitario della Corona spagnola. In questo contesto, si comincia a parlare di *cristianos nuevos*, *cristianos viejos*, *conversos*, *marranos*, *moriscos*, *renegados*. L'appartenenza religiosa a una o all'altra fede diventa così il fattore discriminante secondo il quale si definisce l'identità di un gruppo. Tuttavia, le categorie create dagli attori politici del tempo per distinguere gruppi, appartenenze ed etnie sembrano implodere di

fronte a un mondo frammentato, dove le identità sono messe costantemente in discussione. Lo dimostra il libro *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, curato dal gruppo di giovani ricercatori Borja Franco, Bruno Pomara, Manuel Lomas e Bárbara Ruiz che raccoglie ben venticinque saggi sul tema dell'identità e dell'alterità nel mondo moderno. Un corposo volume, nato dal congresso tenutosi il 7 e 8 maggio 2015 presso la Facultat de Geografia i História dell'Universitat de València, che indaga i meccanismi di integrazione e di esclusione tra le diverse confessioni ebraica, cristiana e musulmana nel Mediterraneo basso medievale e moderna.

Quali caratteristiche fanno di una persona un musulmano, un ebreo o un cristiano? Quando si parla di identità si pensa a un pacchetto di requisiti che distinguono un individuo dall'altro o che sono condivisi da un gruppo di persone. Soddisfare o meno questi requisiti comporta l'appartenenza a un gruppo. Tuttavia, le ricerche raccolte nel volume aprono il sipario su un Mediterraneo dove le frontiere sono mobili e le religioni sono fungibili. A Venezia, i fedeli cattolici si rivolgono ai *pope* ortodossi per celebrare i matrimoni, i preti cattolici battezzano senza la registrazione negli archivi parrocchiali, mentre nelle moschee si conservano le ostie sacre (Sangalli). A Valencia, i cristiani *viejos* ricorrono a *zahories*, cercatori e indovini mori per cercare tesori (Pedrós Ciurana), a Tunisi i moriscos affidano la loro guida spirituale a un santone spagnolo (Bernabé Pons), mentre in terra di mori, i matrimoni misti danno luogo a casi complicatissimi: se a Babilonia, donne cristiane vivono con mariti apostati, salvo poi richiedere la somministrazione di sacramenti, a Smirne contraggono secondi matrimoni con uomini cristiani (Oldrati).

Di fronte a un panorama così complesso, si comprendono le difficoltà da parte degli attori istituzionali, siano essi vescovi, inquisitori o prefetti a leggere e interpretare i fenomeni sociali che si trovano di fronte (Zappia, Oldrati). E questo perché le identità che si pretende definire, in realtà sono fluide, per dirla con Zygmunt Bauman.

I rinnegati, in particolare, delle identità fluide fanno una professione. L'apostasia ha permesso loro di diventare pascià, bey, visir e rais delle galere e di muoversi all'interno di una spazio geografico e culturale fortemente segnato da credenze miste: Maometto siede alla destra del padre; San Giacomo di Compostela è il genero di Maometto; *La Illaha illa' Allahu ua Muhamad razul'Illali* significa *Gloria Patris et filius et Spiritus Sancti* (Fiume). Non c'è da sorprendersi, dunque, se il morisco valenziano Pedro Ballet, dichiara apertamente di fronte all'Inquisizione di Palermo che lo stato di confusione è tale che non crede più né nel cristianesimo né nell'Islam. Lui crede in Dio, punto (Pomara).

In questo *estado de confusión*, dunque, cos'è che definisce il senso di appartenenza? Probabilmente quello che i latini definivano il *mos maiorum*, cioè la tradizione familiare. Quel sapere e quelle pratiche che si tramandano da generazione a generazione e che, se pur adattate ai diversi contesti o modificate in relazione a interferenze o intersezioni con culture e pratiche sociali diverse,

vengono percepite come un *continuum* ineluttabile che garantisce la stabilità in un mondo mutevole. Non a caso, Joan Valet, morisco approdato a Palermo, in seguito all'espulsione del 1609, interrogato sul perché di abitudini e pratiche moresche, risponde: «Así lo hacían mis padres, así lo hize yo». Così come una giovane morisca di nome Isabel, dichiara: «Todo lo que me decían mis padres yo me lo creía» (Pomara, p. 93).

La salvaguardia della condizione di musulmano e la protezione della cultura e della ritualità islamica è una priorità nelle comunità morische aragonesi, dove i saperi condivisi che definiscono l'identità morisca si tramandano di padre in figlio attraverso la reiterazione di abitudini e pratiche quotidiane o la circolazione di testi e libri. Tuttavia, studi di tipo filologico mettono in luce processi di imbricazione anche nella produzione letteraria finalizzata alla conservazione dell'identità morisca: i dieci comandamenti vengono usati nel sermone della Pasqua del Ramadan per stilare i dieci comandamenti musulmani (Brisville-Fertin), mentre il morisco Mancebo de Arevalo redige il suo *Sumario* prendendo in prestito intere parti del testo cristiano *De Imitatione Christi* di Thomas di Kempis (Chesworth). Non mancano i casi di opere letterarie finalizzate a dimostrare la sincerità delle conversioni morische, come la *Historia verdadera* di Miguel de Luna (Albarrán Iruela), ma di certo, la trasmissione e circolazione di libri in arabo costituisce la forma di resistenza più diffusa tra le comunità morische, così come le armi, il cui traffico clandestino, in seguito al disarmo imposto dall'autorità politica alle comunità morische aragonesi, diventa una delle attività più represse e perseguite dall'Inquisizione (Marco Pérez; Ruiz Bejarano).

Un capitolo del libro restringe il focus proprio sui moriscos valenziani, facendo di essi un *case study* rappresentativo delle imbricazioni che caratterizzano il funzionamento delle relazioni sociali nel Mediterraneo d'età moderna. Qui si nota l'*imprinting* della scuola di Rafael Benítez che fa dell'analisi delle attività di tutti i giorni, il metodo privilegiato per mettere in luce quelle interazioni sociali che, lontano dalle lotte politiche dei palazzi della politica, generano modelli di convivenza inaspettati. Così nell'*aljama* di Xivert, al nord di Valencia, i moriscos impegnati in diverse attività produttive ricorrono a crediti concessi da *cristianos viejos* per sostenere le loro attività economiche (Hernández Ruano), e nel contado di Cocentaina le strette relazioni commerciali fra cristiani *viejos* e *nuevos* rivelano la presenza di forti rapporti fiduciari tra i due gruppi (Silvestre Pérez). Insomma, una prospettiva dal basso non sembra indicare alcun conflitto di tipo identitario.

Ma se nella quotidianità, nelle *actividades del día a día*, le relazioni sociali sono imbricate e strettamente interconnesse, da dove nascono i conflitti identitari? Come si spiegano gli attriti e le frizioni fra gruppi con credo religioso diverso? Dalla lettura dei saggi raccolti nel volume i curatori traggono una risposta secca: i conflitti nascono dall'alto, «las fricciones estallan si se encienden desde arriba» (Franco, Pomara, Lomas, Ruiz, p. 13). In Sardegna e Sicilia, i *conversos* diventano un problema solo dopo l'editto di espulsione e l'introdu-

zione dell'Inquisizione spagnola (Tasca), a Orano i militari iberici e gli autoctoni danno vita a diverse forme di collaborazione quotidiana, lasciando il conflitto di identità alla pugna politica (Fé Cantó). Nell'arte rinascimentale aragonese, i moriscos diventano nemici solo in prossimità dell'espulsione del 1609 (Franco Llopis); nella pittura cristiana iberica gli ebrei diventano *negative figures* solo dopo il 1400 (Portman), nell'iconografia sacra italiana spariscono del tutto dopo la battaglia di Lepanto per lasciare il posto agli schiavi turchi (Capriotti). Infine, in Sardegna, una domestica mora appare nel retablo maggiore di un santuario ad Ardara, vicino Sassari, senza alcuna apparente ragione se non quella di fare dell'"altro" un corpo estraneo scollegato dalla scena (Spissu).

Non mancano le testimonianze artistiche di un passato di pacifica coesistenza tra cristiani musulmani e giudei o di sincretismo tra elementi architettonici e iconografici diversi (Serra Desfilis), ma il controllo inquisitoriale comporta l'autocensura di molti artisti e pittori, soprattutto se di origine conversa (Marías). Le meravigliose vestigia dell'arte mudéjar e delle *antiguedades* fenicie, romane o arabe entrano nel patrimonio artistico castigliano solo perché la monarchia ha bisogno di integrare la diversità culturale ispanica per legittimarsi politicamente (Ruiz Souza, Paulino Montero, Urquízar Herrera).

In un momento storico, quello attuale, in cui l'agenda politica privilegia termini quali separazione, muri e appartenenze, il volume *Identidades cuestionadas* privilegia lo studio delle interconnessioni, delle imbricazioni, delle mescolanze e delle assimilazioni, ricordandoci che la religione può non essere motore di conflitto.

Valeria La Motta (Università degli studi di Palermo)

Moreno Ramírez de Arellano, Miguel A., *Poder y sociedad morisca en el alto valle del Alhama (1570-1614)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2009, 320 pp. [ISBN: 978-84-96637-74-0].

La fundamental contribución de Henri Lapeyre a la historiografía morisca con su *Géographie de l'Espagne morisque* (1959) indicó sin duda un camino fructífero en las investigaciones concernientes a la comunidad morisca antes y después de la expulsión. Las frías cifras de la distribución geográfica dejaban entrever la tragedia numérica del suicidio demográfico, y rescataban para la conciencia nacional el "memoricidio" operado durante largos siglos. La expulsión morisca se había consumado como la solución a un problema y, como señala Pedro Andrés Porras Arboledas en el prólogo a la presente obra: "cuando hablamos de expulsión estamos suponiendo que se trata de cuerpos extraños, extraños al alma hispánica, o, si se prefiere, ibérica, y que su destino escatológico, por así decirlo, no era otro sino la salida traumática del cuerpo infectado

[…] Se expatría al compatriota, se expulsa al extraño". La geografía morisca mostraba la extensión y diversidad a lo largo de la península ibérica del componente humano converso. El siguiente quehacer historiográfico necesariamente debía desentrañar la realidad subyacente más allá de los fríos números, para recuperar la historia local, la intrahistoria de aquella población peninsular forzada a exiliarse en masa a tierras de Berbería y allende los Pirineos.

Desde la señera obra de Lapeyre se han llevado a cabo afortunadamente un buen número de estudios locales y regionales sobre la más concreta realidad morisca, recuperando ingente documentación de archivo y reformulando un paisaje histórico más humano. Valencia, Granada, Aragón y Castilla, entre otras, son regiones tratadas monográficamente por los estudios históricos en torno a los moriscos. Miguel A. Moreno Ramírez de Arellano se percata en la introducción del olvido que parece afectar la historia islámica de La Rioja, y señala la recuperación de esta parte de la historia riojana como el principal objetivo de presente libro: "Curiosamente, en La Rioja, pese a la existencia en época medieval de importantes aljamas, apenas han aparecido publicaciones al respecto, debido –sin duda– a la escasez de fuentes documentales. Por otra parte aunque existe una convicción generalizada –susceptible de matizar– de que nuestros últimos mudéjares permanecían enquistados entre las angosturas del valle del Alhama, lo cierto es que, a diferencia de otros reductos islámicos rayanos con Aragón, sus vicisitudes tampoco han sido objeto de mayor interés".

La obra por lo tanto es una clara apuesta personal por la recuperación de la memoria morisca riojana, concretamente en el valle del río Alhama y en sus dos localidades principales, Aguilar y Cervera. Y se trata de una apuesta personal porque su autor no vive del mundo académico, ni necesita defender una tesis o validar un sexenio. Ramírez de Arellano es un empresario que en sus ratos libres ha decidido dedicarse a la investigación histórica en torno a los señoríos riojanos de época moderna (pues de Aguilar parecen ser señores sus antepasados). El caso podría ser uno más de los numerosos ejemplos de advenedizos localistas, sino fuera porque en todos los aspectos la obra demuestra una exquisita capacidad historiográfica, exhaustiva investigación archivística y completa corrección con la metodología académica, hasta tal grado, que es el propio Instituto de Estudios Riojanos quien avala el volumen.

Poder y sociedad morisca en el alto valle del Alhama es la recuperación entre la documentación de los archivos de Simancas, Histórico Nacional, Provincial de La Rioja, Provincial de Soria, Municipal de Logroño, y otros archivos parroquiales, de la historia de los linajes moriscos de Infante, de Fee, Guadix, Alguacil, Amillo, del Redal, Castejón, Alejandre y Barrionuevo, entre otros. El relato no se ciñe a reflejar la escueta frialdad de las actas notariales, sino que reconstruye los veinticuatro autos de fe celebrados por la Inquisición navarra desde 1546 a 1599, y los treinta y cuatro moriscos de Aguilar relajados en persona en las últimas décadas del siglo XVI.

La población de Aguilar pasó de ser "el mejor término de vega que hay en toda España, en la ribera del río Alhama", como se declaraba en 1560, a un páramo de abandono, familias rotas, casamientos forzados con cristianos viejos, y un prado para especuladores y mercantilistas en busca de esquilmar los bienes moriscos. Será el caso de Marcos de Orovio, quien adquirió en los meses previos a la expulsión ingentes propiedades de los moriscos Gaspar de Fee, Joan Bello, Diego Morales y todos los bienes del mismísimo alcalde ordinario de la villa de Aguilar, Francisco Barrionuevo. Todos estos datos los describe con detallada claridad el autor Miguel A. Moreno añadiendo al final del volumen numerosos cuadros estadísticos y listas de bienes en tres apéndices: gráficos, tablas y cuadros (destaca la lista de nombres de personas quemadas en autos de fe por la Inquisición); documentos (reproducción de doce documentos donde destaca la "Carta de Felipe Ramírez de Arellano y Zúñiga, VII Conde de Aguilar y Capitán General de Orán, dando cuenta a Felipe III del alojamiento de moriscos en Tremecén y Mostagán", con fecha de 22 de octubre de 1609); y el Inventario y situación legal de los bienes raíces pertenecientes a los moriscos de Aguilar y de Inestrillas (finales de 1614).

La obra tiene dos partes bien definidas comprendidas en la horquilla cronológica en la que se centra el estudio, desde 1570 a 1614. La primera parte, "Itinerario agónico de una cultura", estudia sobre todo el diezmado panorama de la población morisca del río Alhama como consecuencia de los numerosos autos de fe llevados a cabo por la Inquisición a finales del siglo XVI, en los cuales fueron llevados a la hoguera treinta y cuatro moriscos de Aguilar. La importancia de esta obra es resaltar el lado humano, con nombres y apellidos, de los moriscos que, en la última etapa de su existencia peninsular, ignorantes de la tragedia que les esperaba, seguían sufriendo el martirio final: "Ese día [24 de agosto de 1586] serían relajadas por su evidente proselitismo dos conversas aguilareñas. Una de ellas era María de Valdelagua, mujer del trajinante Juan Jiménez, de 40 años de edad que, como otros miembros de su clan, era muy activa. Le acompañaría en la hoguera Katerina de Castejón, mujer de Francisco de Amillo, de 35 años, acusada de auxiliar a los enfermos con el rezo de las *açoras*". El drástico escarmiento a fuego llevado a cabo con los moriscos de Aguilar hace que el autor hable de un verdadero 'holocausto'.

En cuanto a la segunda parte, "La diáspora morisca en la Tierra de Aguilar", se estudian las propiedades moriscas, los inventarios, las ventas apresuradas del patrimonio, la salida y retorno de algún morisco, o los que no se fueron por diversos motivos, como el caso del morisco 'colaborador' Diego del Redal. El mismo alcalde Barrionuevo sufrió la expulsión, muchos casaron a sus hijas con cristianos viejos, los señores de moriscos no pudieron hacer nada frente al bando real y, lo más curioso de todo, es que el propio señor de Aguilar, Felipe Ramírez de Arellano, recibió a alguno de sus convecinos en Orán, donde era Capitán General, y donde reporta al monarca cómo "se iban encaminando los moriscos a Tremecén y Mostagán y cómo desvalijaron los Alarbes a alguno de ellos por ir sin escolta".

En resumen, la obra no parece una más de las monografías al uso para cubrir la historia de los moriscos de una región o localidad, parece, sin duda, que trasciende la mera recopilación de datos. Miguel A. Moreno ha logrado, pese a no ser un historiador profesional, o quizá por ello mismo, un texto depurado, desentrañando las claves humanas de la tragedia, los actores que rodearon el contexto político, social e inquisitorial de una minoría perseguida hasta la extinción, en carne, propiedades, e incluso, memoria. La recuperación desde el olvido en legajos polvorientos de los nombres y vidas de estos moriscos, constituye sin duda una restitución de su valor humano y, por fin, de la memoria que la historia les debía.

Isaac DONOSO

CHACHIA, Houssem Eddine (coord.), *Entre las orillas de dos mundos. El itinerario del jerife morisco Mohammad ibn 'Abd al-Rafi': de Murcia a Túnez,* Murcia, Universidad de Murcia, 2017.

A finales del siglo pasado Márquez Villanueva publicó el interesante libro *El problema morisco (desde otras laderas)*, contribuyendo al debate que sobre esta minoría se desarrollaba en el mundo académico gracias a las investigaciones de Vincent, Epalza, Bernabé y García-Arenal entre otros. Su intención era presentar el estudio de los nuevos conversos del Islam realizando una suerte de historia comparada. El camino iniciado por los profesores anteriormente citados eclosionó en 2009 gracias a las celebraciones del IV centenario de la expulsión de los moriscos, donde gracias a multitud de congresos y publicaciones se dio el giro epistemológico necesario para un estudio objetivo de este colectivo. Una de las principales conclusiones a las que se llegó, si bien no era algo totalmente nuevo, era esa necesidad de conocer desde todas las laderas posibles no sólo el periodo de coexistencia en territorio peninsular sino también el exilio de estos individuos. En esta línea podemos entender la interesante publicación coordinada por Chachia, que sirve para (re)presentarnos a Mohammad ibn 'Abd al-Rafi', a través de la primera traducción (y edición crítica) completa al español de su obra *Al-Anwwar an-nabawīya fī abā ḫayr al-barīya* (*El libro de las luces proféticas sobre los padres de la buena tierra)*, acompañada por diversos estudios introductorios.

La estructura que presenta este libro es la siguiente: se inicia con un interesante prólogo de Francisco Chacón, Catedrático en la Universidad de Murcia, que sirve de breve estado de la cuestión y posicionamiento del volumen dentro de la historiografía morisca, para dar paso al capítulo más interesante del conjunto, el escrito por Chachia, que no se contenta con hacer un breve relato biológico del jerife murciano exiliado en Túnez, sino que plantea diversas preguntas de investigación que trata de responder brevemente. Si por algo se caracteriza este texto es por su honestidad y sinceridad: por una parte admite

que desconoce las motivaciones por las que el autor del texto traducido decidió narrar unos acontecimientos que incluso no había vivido en sus primeros momentos y, además, expone el problema del estudio de las fuentes con las que se encontró. Resalta la ambigüedad de los escritos de los propios moriscos en el exilio, a pesar de la importancia que tuvo este hecho en la historia de la comunidad, planteándose si realmente ha existido un pérdida de fuentes escritas o es fruto de un desinterés por lo sucedido o una intención de esconder un suceso traumático para la comunidad. Tal vez fue un ejercicio de (des)memoria colectiva consciente, pues entre los centenares de textos aljamiados, españoles y árabes existentes en las diversas bibliotecas y archivos en todo el mundo, solo un número limitado de ellos se interesan por escribir y siempre de manera marginal la historia de la comunidad morisca.

Como expone Francisco Chacón, en las primeras páginas del libro, el texto que se presenta se trata de un relato personal que constituye un ejercicio de memoria individual. Es la memoria de un morisco que nació en Murcia pero pronto emigró fuera de la península ibérica (hacia 1604). Previo paso por Francia, llegó a Túnez donde vivió la mayor parte de su vida, empleando 24 años en terminar el texto que en este libro aparece traducido. Su partida antes de la expulsión hace que su visión de dicho suceso sea particularmente distinta a la que nos dieron no sólo otros de sus correligionarios, sino también las fuentes hispánicas, de ahí que aludamos a esas "otras laderas" que son apreciables en el estudio de esta interesante publicación, hecho que justifica plenamente la publicación traducida de la misma. No en vano, su coordinador insiste que su objetivo es dar la palabra a una de las voces cultas, la voz de un morisco murciano-tunecino exiliado antes del destierro, de un jerife que ha sufrido el choque de su infancia vivida en el mundo cristiano a su madurez en el mundo musulmán, de una vida de cripto-islam a poder disfrutar su fe, el paso del castellano al árabe, de comer en la mesa a comer sentado en el suelo, etc.

Si por algo se caracteriza la historia que nos narra este jerife es por su visión "feliz" de la expulsión. Obvia cómo la población indígena viejo-tunecina consideró que la sangre morisca estaba "contaminada", pues se había mezclado con la de los cristianos infieles. Parece, por el estudio de sus palabras, que su intención es la de embellecer la imagen de la comunidad morisca musulmana fugada con su religión del enemigo cristiano insistiendo en su "islamicidad", en cómo no dejaron nunca de ser musulmanes. Su intención fue, como expone Chachia, por un lado alentar la creencia musulmanes de los los moriscos inseguros que llegaron a tierras tunecinas tras su exilio y, por otro, responder a las acusaciones de infidelidad destinadas a la comunidad,definiendo la causa morisca. En palabras del coordinador del libro, parafraseando al autor musulmán: se presenta el proceso de la salida como la emancipación de la gran cárcel cristiana, que impedía a los moriscos de España, y les imponía a ellos muchas presiones religiosas, sociales y económicas. Para defender su postura, entre otros aspectos, recurre por ejemplo a su propia educación, a cómo su padre le

enseñaba árabe en la clandestinidad. Por este motivo Chachia, como el resto de los autores del libro, nos habla de un "relato feliz", muy distinto al que pudiera imaginarse tras el estudio de las fuentes conservadas. Esta es la causa esencial de la ausencia de las tragedias de la llegada. Si el narrador nos presenta este "relato feliz'" fue porque no cabía la posibilidad de estropear la imagen positiva del morisco refiriéndose a su matanza en tierras musulmanas, ni siquiera por aquellos grupos que no estuvieron bajo el control de las autoridades centrales.

Leyendo las palabras del jerife y las reflexiones que sobre ellas realizan los investigadores que se han enfrentado a su análisis, es imposible olvidar los cuadros de la expulsión de la Fundación Bancaja, principalmente aquel que muestra la salida de los moriscos del Puerto de Denia entre fiestas y jolgorio. Es curioso como, con dos intenciones totalmente distintas, y, más importante aún, sin conocerse ni tener el más mínimo contacto, ambas fuentes, la visual y la textual, plasman esa misma idea de felicidad, una idea postiza e impostada, que vuelve a servir para insistir en la parcialidad de las fuentes, tal como criticara Ginzburg en sus estudios. El estudio de Chachia es fundamental por este motivo: nos ayuda a conocer el problema morisco, desde otras laderas y con otras visiones, hecho que justifica plenamente la publicación.

El segundo capítulo del volumen se trata de una traducción al español de un artículo del profesor Lofti Aïsa, publicado en 2009 en *Cahiers de la Méditerranée.* Su inclusión se justifica porque se trata de uno de los mejores estudios realizados hasta la fecha sobre la obra de Ibn Abd Al-Rafi, que sirvió como modelo metodológico para los que le sucedieron, al tratar de responder a preguntas vinculadas con el propio sentimiento de identidad morisca o andalusí que se desarrolla en el manuscrito árabe.

En la tercera parte de este libro el profesor Aouni traduce al español el relato de Ibn Abd Al-Rafi, con notas y comentarios del coordinador del libro. Hay que decir dos cosas sobre esta traducción. La primera: que era algo totalmente necesaria,ya que cincuenta años han pasado desde que Abdelmajid Turki publicara la primera edición del texto, del que Mikel de Epalza y Ramón Petit hicieron buena cuenta al transcribir distintos pasajes en sus publicaciones, y del que hace unos pocos años el propio Lofti Aïsa hiciera una nueva edición en francés. Así pues, hasta la fecha, no teníamos ninguna traducción al español, carencia que se ha paliado con el presente libro.

La segunda: el valor de la edición crítica. Chachia la hace accesible incluso a los neófitos en el estudio del Islam o de los moriscos. Anota a pie de página una breve explicación y valiosa bibliografía actualizada de cada hecho histórico reseñable y de la mayor parte de los personajes musulmanes citados. Este afán enciclopédico ayuda a la comprensión del texto y, sobre todo, facilita la contextualización del mismo. Por lo que debemos apreciar el esfuerzo realizado y valorarlo muy positivamente.

El volumen concluye con diversos anexos. El primero, tal vez el más anecdótico, el fotográfico. Se incluyen distintas fotografías de lugares y costumbres

moriscas de Murcia y Túnez. Creemos que tal vez hubiera estado bien una justificación de la elección de los mismos o crear algún hilo narrativo que los uniera. Entendemos que la intención es "ilustrar" los posibles espacios del personaje estudiado, pero se puede pecar de cierta arbitrariedad.

Los siguientes anexos son bibliográficos, con un epígrafe dedicado a las publicaciones citadas y otro, muy útil, a aquellas relacionadas con Murcia y Túnez, espacios vitales del jarife musulmán.

En resumen, nos parece un libro serio, documentado y necesario para la contextualización de la vida de los moriscos en diversos contextos. Los estudios previos denotan la valía de los investigadores que los han llevado a cabo y la traducción del texto al castellano nos facilita la aproximación a esa visión "feliz" de la expulsión, a ver ese "río morisco" desde otras laderas, llenando uno de los muchos vacíos historiográficos que aún quedan por completar.

Borja Franco Llopis

Índice

Introducción 7

CLARA ALMAGRO VIDAL y LUIS RAFAEL VILLEGAS DÍAZ
Sobre la continuidad de unidades de organización islámica en La Mancha en la baja Edad Media: el caso de Moratalaz (Ciudad Real) 9

BORJA FRANCO LLOPIS
Algunas reflexiones sobre la alteridad religiosa en el arte moderno de la Corona de Aragón a través del retablo turolense de San Jorge, de Jerónimo Martínez, y del valenciano de San Vicente Ferrer, de Miguel del Prado 21

ARACELI MORENO COLL
Diferentes percepciones del arte islámico: una primera aproximación a través del baño de vapor (ss. XV-XX) 53

FRANCISCO JAVIER MORENO DÍAZ DEL CAMPO
Observando el hogar. Vida cotidiana y realidad material doméstica de los moriscos de Castilla. 1570-1610 79

JOSÉ PASCUAL MARTÍNEZ
Geografía de la expulsión de los moriscos mudéjares murcianos 115

FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ e ISAAC DONOSO JIMÉNEZ
Moriscos peninsulares, moros filipinos y el islam en el extremo oriental del imperio español: 2. Edición de la Primera carta para la S.C.M.R acerca de los mahometanos de las Philipinas *de Melchor de Ávalos (1585)* 137

SERAFÍN DE TAPIA
Hipótesis sobre las raíces familiares y el entorno social del Mancebo de Arévalo 165

BRUNO POMARA SAVERINO
Fuga de la Suprema. Los moriscos en búsqueda de la benevolencia del papa 203

SAYLÍN ÁLVAREZ OQUENDO
Salvar el alma, disfrazar la piel: la identidad como irreverencia en dos casos de archivo de la España morisca y la Cuba mulata 229

RECENSIONES

FRANCO, Borja; POMARA, Bruno; LOMAS, Manuel y RUIZ, Bárbara (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)* (Valeria La Motta) 265

MORENO RAMÍREZ DE ARELLANO, Miguel A., *Poder y sociedad morisca en el alto valle del Alhama (1570-1614)* (Isaac Donoso) 268

CHACHIA, Houssem Eddine (coord.), *Entre las orillas de dos mundos. El itinerario del jerife morisco Mohammad ibn 'Abd al-Rafi´: de Murcia a Túnez* (Borja Franco Llopis) 271

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y Apellidos (o Institución): .....
Domicilio: .....
Población: ..... D.P.: .....
Provincia: ..... País: .....
Teléfono: .....

ORDEN DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Sr. Director del Banco o Caja .....
Agencia .....
Dirección .....
Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por el Centro de Estudios Mudéjares.
Titular de la cuenta .....
Dirección .....
NIF .....

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta
.....			

..... a ..... de ..... de 20.....

Firma:

❑ Consiento que los datos que facilito en este Boletín se recojan confidencialmente en un fichero, cuyo responsable es el Instituto de Estudios Turolenses, al cual puedo ejecutar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición de acuerdo con lo establecido en el Reglamento General de Protección de datos, de 24 de mayo de 2018.

Domiciliaciones desde el extranjero: consultar condiciones.
Desearía comenzar mi suscripción con el envío del n.º: _____ _____
Precio de la suscripción en España por ejemplar: 15 €; extranjero: 25 €.

INTERCAMBIOS

La revista *Sharq Al-Andalus* acepta intercambios con otras publicaciones similares.

Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
C/ Amantes, 15, 2.ª planta
44001 Teruel
Tel.: 978 617 860
ieturolenses@dpteruel.es